21e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 16 — 20 AVRIL 1899
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un premier correspondant nous écrit :

« Je viens de lire votre nouvel article sur l'immatérialité de l'âme. Cette immatérialité est prouvée par le mouvement, la sensation et la volonté. Donc, l'âme des bêtes est immatérielle. Mais, si elle n'est ni matérielle, ni spirituelle, qu'est-elle donc ?

« Appartiendrait-elle à une troisième catégorie d'êtres qui seraient un peu l'un et l'autre et qui ne seraient ni l'un ni l'autre, comme le médiateur plastique imaginé par certains philosophes ? J'avoue humblement mon ignorance à cet égard ; j'ai vainement cherché dans mes auteurs scolastiques, je n'y ai rien trouvé qui indiquât un *immatériel* ni matériel ni spirituel. »

Un second :

« L'*Ami* voudrait-il traiter philosophiquement les sérieuses différences existant entre l'homme et la bête ? Je lui en serais très reconnaissant. »

R. — L'*Ami* (nos 36 et 49 de 1897) a déjà donné la thèse, non pas de l'immatérialité, mais bien de la *spiritualité* de l'âme humaine. S'il y ajoute la thèse de l'*immatérialité* de l'âme de la bête, — à supposer que cette âme existe, — il nous semble qu'il aura répondu du même coup aux deux questions ci-dessus posées ; car, d'une part, cette démonstration dissipant la confusion accusée dans la première entre la spiritualité et l'immatérialité, indiquera la place vraie de la brute dans la série des êtres ; d'autre part elle posera le principe des « différences entre l'homme et la bête, » objet de la seconde, et il ne restera qu'à en faire l'exposé.

Nous disons : à supposer que cette âme existe. L'âme des brutes en effet a rencontré deux espèces d'adversaires parmi les naturalistes et les philosophes. L'école matérialiste a trop accordé à la bête ; l'école soi-disant spiritualiste lui a tout refusé. Pour celle-là les animaux, outre le sens, posséderaient aussi la raison, et seraient de vrais hommes ; pour celle-ci l'animal serait privé non seulement de la raison, mais du sens aussi, et ne serait qu'une vraie machine. « Dès que les matérialistes, dit M. de Bonald, eurent avancé que notre faculté de penser était tout entière dans l'organisation, conséquents à eux-mêmes ils ont supposé une intelligence, sinon égale, du moins semblable à la nôtre, partout où ils ont aperçu une organisation semblable en quelque chose à la nôtre, et tous les êtres animés ont été classés dans une série de termes semblables dont le ver et l'homme sont les extrêmes. » *(Recherches philosophiques,* t. II). Quant aux spiritualistes exagérés, confondant à tort l'immatérialité et la simplicité avec la spiritualité, ne s'expliquant pas une âme qui ne serait pas spirituelle, et se refusant à bon droit d'en accorder une de cette nature à la brute, ils ont fait des animaux des êtres sans âmes, des *automates* organisés, des *machines* « *montées d'avance,* dit encore M. de Bonald, pour tous les mouvements que nécessitent la conservation des individus et la propagation des espèces. » Deux erreurs de la plus haute gravité, nuisibles non pas à la brute, mais à l'espèce humaine ; car aux temps modernes comme dans l'antiquité, la bête-homme d'Epicure a toujours engendré l'homme-bête de Lucrèce, et toujours aussi l'homme-machine de La Mettrie est éclos naturellement de la bête-machine de Descartes.

Ici comme en toute chose la vérité est dans le juste milieu, et à l'aide des données de la saine philosophie nous devons essayer de la mettre en aussi grande lumière qu'il nous sera possible. C'est pourquoi, croyant répondre aux intentions présumées de nos correspondants et faire œuvre utile à tous, nous élargissons leur programme, et plaçons en tête de ce travail cette question préliminaire : *Les animaux ont-ils une âme ?* — Viendra en second lieu la question de la *nature* de cette âme, ou son *immatérialité ;* en troisième lieu enfin celle des *différences essentielles* entre l'homme et la bête.

§ I. — Les animaux ont-ils une ame ?

Le mot *âme*, en latin *anima*, vient du grec ἄνεμος, et signifie *vent, souffle*. De ce mot on a formé *animal*, — être qui *souffle*, qui *respire*, qui *vit*, — parce que c'est dans l'animal que la vie se manifeste le plus clairement, et que chez lui ce qui caractérise avant tout la vie, c'est le souffle, la respiration, à tel point que quand il cesse de respirer, il cesse de vivre. Ainsi d'après la seule étymologie, l'*âme*, souffle, respiration, c'est la vie, et il est remarquable que, d'après les philologues, l'idée de vie dans les langues primitives se rattache à l'idée de souffle, de respiration, d'*âme* par conséquent, et en dérive. De ces notions incontestables il résulte que l'âme n'est autre chose que le premier principe de la vie, de sorte que partout où se rencontre la vie, il y a une âme. Partant de là nous répondons à la question ci-dessus par cette unique proposition : l'animal vit, donc il a une âme.

Dans la nature visible, ou le monde corporel, les êtres se partagent en deux grandes catégories : les *vivants*, et les *non vivants*. Ce qui les distingue, ce n'est pas l'être ou l'existence, ils l'ont les uns et les autres ; c'est la vie, que les premiers possèdent, et dont sont dépourvus les seconds.

Nous disons : l'animal vit. Mais qu'est-ce à dire ? Avant donc de prouver qu'il a la vie, il nous faut déjà exposer ce que c'est que la vie. Grave et difficile problème, un de ceux qui ont le plus passionné le génie des naturalistes et des philosophes dans tous les siècles. Sans entrer ici dans l'exposé, et moins encore dans l'examen des théories nombreuses auxquelles il a donné lieu au cours des âges, contentons-nous de rappeler la solution fournie par la philosophie chrétienne traditionnelle, la seule rationnelle, solide et satisfaisante.

I. — La vie en général, c'est-à-dire pour toute espèce d'êtres vivants, consiste essentiellement dans la faculté intrinsèque de se mouvoir par soi ; et en particulier, pour les êtres corporels, la vie requiert en plus un organisme qui soit uni substantiellement au principe intrinsèque et immanent du mouvement.

a) Il est un point sur lequel tout le monde, naturalistes, physiologistes, philosophes aussi bien que le vulgaire est d'accord : c'est que la vie c'est l'activité, c'est le mouvement. Observons ici que le mouvement doit s'entendre au sens large, philosophique, et signifie non seulement un changement de lieu, mais tout passage de la puissance à l'acte, ou, si l'on veut, toute détermination à une opération quelconque matérielle ou spirituelle.

Or, disons-nous, de l'aveu de tous, le mouvement est le signe caractéristique de la vie, et en même temps son constitutif essentiel. Mais quel mouvement ? Est-ce celui qui aurait pour cause une impulsion étrangère ? A ce compte tous les êtres, organiques ou inorganiques, pouvant être mus à un moment donné, seraient alors au moins des êtres vivants, ce qui est inadmissible. Il s'agit donc d'un mouvement qui se conçoit comme contradictoire au premier ; c'est-à-dire d'un mouvement qui ne vient pas du dehors, mais du dedans, d'un mouvement propre, dont l'agent est l'être mu lui-même, de sorte qu'il est à la fois moteur et mobile, enfin d'un mouvement automoteur qui se produit par l'énergie intrinsèque de l'être vivant. Du reste cette idée de mouvement intrinsèque, de force par conséquent, se trouve dans l'étymologie même du mot *vie ;* car ce mot vient du grec βίος, vie, qui a formé βία, force, et en latin *vita*.

Ainsi donc, le mouvement propre, *par soi* et non par un autre, tel est le phénomène qui caractérise la vie, si bien qu'il n'y a point de vie là où il n'y a point le mouvement par soi. La philosophie antique ne s'est pas trompée sur ce point. D'accord avec Platon, Thalès, Pythagore, Aristote et d'autres encore, Cicéron a dit : « Tout ce qui est mu par une impulsion extérieure est inanimé ; ce qui est *animal* est mu par un mouvement intérieur et sien, car telle est la nature propre et la force de la vie. » Mais c'est surtout saint Thomas qu'il faut entendre.

« La vie, dit-il, consiste proprement en ce qu'un être est par sa nature capable de se mouvoir lui-même, de se déterminer lui-même à une opération quelle qu'elle soit. Ainsi on dit qu'un être vit, quand il commence à avoir le mouvement par soi, et tant qu'il paraît conserver ce mouvement nous disons qu'il vit. Au contraire, lorsqu'il n'a plus le mouvement par soi, mais qu'il a besoin, comme les corps bruts, qu'un autre le meuve, on dit qu'il est mort, qu'il a perdu la vie... Quant aux choses qui n'ont pas dans leur nature la faculté de se déterminer par elles-mêmes au mouvement et à l'opération, on ne peut les dire vivantes ou mortes que par comparaison et par figure. Ainsi on dit un feu *vif*, un feu *mort*, une eau *vive*, une eau *morte*, selon qu'on remarque ou non dans ces êtres certain mouvement plus ou moins semblable à celui que produit la vie. » (*Somme Théol.*, 1 P. q. 18, art. 1, et q. 19, art. 2).

Si l'être vivant est celui qui se meut ou agit par soi, il faut en conclure qu'il possède en lui-même un principe immanent d'opération, car les mouvements ou opérations sont des phénomènes, des effets, et point d'effet sans cause. D'où il suit que la vie qui se manifeste par le mouvement n'est autre chose que le principe intrinsèque du mouvement par soi, et la vie, au sens concret, saint Thomas la définit : Une substance qui possède naturellement la puissance de se mouvoir elle-même, ou de se porter de quelque manière à une opération quelconque. — Reste à savoir quelle est la nature de cette substance, principe de vie des êtres vivants : nous le verrons plus loin.

b) Mais, avons-nous dit, la vie pour les êtres corporels requiert, outre la puissance de se mouvoir par soi, un organisme : ne peuvent vivre que ceux qui ont un organisme. Le principe intrinsèque du mouvement est l'élément intérieur de la

vie, le premier et le plus essentiel ; l'organisme est l'élément extérieur, essentiel aussi, bien qu'à un degré moindre, vivant et agissant sous l'impulsion du moteur caché. Qu'est-ce que l'organisme ?

Tous les êtres corporels, vivants ou non, se présentent sous un certain arrangement des particules qui les composent, selon l'état où ils se trouvent et les actes qu'ils accomplissent. Mais les corps vivants développant une activité beaucoup plus variée que les corps bruts, ont par là-même un arrangement matériel bien plus varié et compliqué ; la chimie et la physiologie le constatent. Cete complexité plus grande est nécessaire, étant donné que les fonctions corporelles de la vie sont multiples, qu'elles ne sauraient être exercées par une seule et même partie du corps, chacune de ces parties n'ayant et ne pouvant avoir qu'une opération. De là, pour répondre aux diverses modalités de la vie, des manières d'être différentes des éléments matériels associés dans le composé, différentes, dis-je, dans la forme extérieure, dans les vertus ou les aptitudes. C'est ce qu'on appelle *organisation* ou *organisme*, ensemble de parties diversement arrangées, qui sont comme autant d'organes à l'aide desquels l'être vivant se meut et développe l'activité conforme à sa nature.

Tout être corporel vivant a donc une organisation qui lui est propre et des organes. Le corps qui manque d'organes n'a pas de vie et ne saurait en avoir ; et même celui qui est pourvu d'organes, lorsque les dits organes ne jouent plus, n'a plus de vie. Donc, puisque la vie ne se manifeste que dans les corps organiques possédant des organes qui fonctionnent chacun dans ce qui est de son ressort, il est prouvé que l'organisme est dans les substances matérielles vivantes un des constitutifs essentiels de la vie, son élément extérieur, comme nous l'avons appelé.

c) J'ai ajouté que cet organisme est substantiellement uni à l'élément intérieur, au principe intrinsèque d'activité. Cette union en effet est absolument indispensable pour qu'il soit vivant et agissant. Qu'on l'en sépare, puisqu'en réalité il est séparable : à l'instant même il cesse de vivre et d'agir, bien que rien ne soit changé ni dans la matière qui le compose, ni dans ses organes, ni dans les circonstances extérieures. C'est bien la preuve que l'organisation toute seule, si elle peut expliquer le mécanisme du mouvement vital, n'explique point le mouvement lui-même. Donc, il faut de toute nécessité admettre la présence d'une cause intérieure distincte et plus forte, qui régit l'organisme et le domine tout entier, qui le pénètre jusqu'en ses dernières fibres et le soumet en tout à son activité animatrice, dans son état le plus embryonnaire aussi bien qu'aux diverses phases de son développement et de sa décrépitude, en un mot tant qu'on peut dire de lui qu'il est vivant. Or, cette action de la cause intérieure ne saurait se concevoir que moyennant l'union substantielle, faisant du principe intérieur lui-même et de l'organisme un seul tout vivant, si bien que les deux conjoints concourent à la fois à la production de tous les actes de l'être vivant.

On donne à ces actes le nom d'actes vitaux, d'opérations vitales, ou d'œuvres de vie, parce que les principes d'où ils émanent résident dans les agents eux-mêmes, de telle sorte qu'ils s'y portent d'eux-mêmes, sans le secours d'une cause extrinsèque. On en distingue de trois types différents. Ce sont les actes de la nutrition, embrassant l'alimentation, l'accroissement et la génération ; les actes de la sensibilité, à laquelle se rapporte la locomotion ; enfin les actes de l'intelligence et de la volonté libre qui en découle. Tous ces actes sont des actes vitaux ou des œuvres de vie, parce qu'ils attestent dans l'être qui les accomplit la présence du principe intrinsèque du mouvement, c'est-à-dire la vie. De là, parmi les êtres corporels, trois espèces d'êtres vivants : la plante, l'animal et l'homme. De là aussi trois degrés dans la vie, ou trois espèces de vie : la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellective ; les deux premières, impossibles sans un organisme, constituent le règne végétal et le règne animal ; la dernière, associée dans l'homme à un organisme dont elle ne dépend que sous certains rapports, qu'elle dépasse et excède par son opération propre, la pensée et la volonté libre, forme pour cette raison un règne à part, spécifiquement distinct, le règne humain.

Ces notions fondamentales sur la nature de la vie et ses degrés, il était, sinon nécessaire, du moins utile de les rappeler, car elles doivent faciliter l'intelligence de tout ce qui va suivre. Maintenant, venons à démontrer notre proposition : l'animal vit.

II. — L'animal vit : est-ce vrai ?

On peut et on doit l'affirmer, comme on l'affirme sans hésitation, de l'homme par exemple, si l'on constate en l'animal comme dans l'homme, la présence des deux éléments constitutifs de la vie chez les êtres corporels, tels que nous venons de les décrire. Rien de plus facile, et rien de plus certain.

Comme l'homme en effet, l'animal a un corps organisé ; comme chez l'homme il se produit chez lui des opérations vitales, des phénomènes d'activité propre, tels que la nutrition, la sensibilité, la locomotion et d'autres qui dérivent de ceux-là, comme les conséquences qui découlent de leurs principes. Dans l'un et dans l'autre des cellules et des fibres disposés suivant un plan dont les lignes fondamentales sont absolument identiques ; des tissus composés des mêmes éléments ; des organes façonnés sur un même type et accomplissant les mêmes fonctions, souvent même avec une énergie bien supérieure chez la brute. Ainsi que l'homme, l'animal a des sensations, des perceptions par conséquent, qu'il remarque, dont il a conscience et dont il garde une certaine mémoire. Aussi bien que l'homme il se nourrit, se développe et se reproduit ; il voit, entend, touche, odore, subit des impressions, appète ou éloigne, jouit ou souffre ;

il sent tout cela, il le sait à sa manière, et il le montre. Voilà des faits reconnus, attestés à la fois par l'anatomie et la physiologie comparées, par l'expérience et la croyance de tous.

C'est-à-dire qu'au double point de vue anatomique et fonctionnel, sous le rapport des phénomènes de la vie végétative et de la vie sensitive, il y a entre l'homme et la brute une similitude dont l'évidence s'impose et qui oblige de conclure de l'un à l'autre, sans crainte d'erreur.

A quoi bon, en effet, chez les animaux, cet appareil organique conforme au nôtre, s'il n'y a pas conformité dans la destination ? Pourquoi des yeux, des oreilles, des narines, etc., dans la bête comme dans l'homme, si chez l'un comme chez l'autre les yeux ne sont pas faits pour voir, les oreilles pour entendre, les narines pour appréhender les odeurs ? A qui persuadera-t-on jamais que ces divers organes des brutes ne sont pas destinés par l'auteur de la nature, aux fonctions que leur assigne l'expérience et l'analogie ? Du reste, l'homme et l'animal donnent au dehors les mêmes signes naturels de sensations internes, les mêmes marques, par exemple, de faim, de soif, de douleur et de plaisir. Est-il logique d'y ajouter foi quand ils viennent de l'homme, et de refuser d'y croire s'il s'agit de la brute ?

Concluons donc en toute sécurité, à la lumière de la science, de l'expérience et du plus simple bon sens : l'animal vit aussi réellement que l'homme, ou, si c'est faux, il est faux également sous les mêmes rapports que l'homme vive lui-même.

Mais de cette conclusion découle nécessairement cette autre : si l'animal vit, c'est qu'il possède un principe intrinsèque qui commande et régit en lui tous les mouvements de la vie.

Oui, disent les matérialistes, nous admettons dans l'animal ce principe, agent de tous les phénomènes de la vie végétative et sensitive, mais nous prétendons qu'il n'est pas quelque chose de distinct du corps, que c'est le corps lui-même agissant par les molécules organisées qui le composent.

A les en croire donc, les actes vitaux n'ont pas d'autre cause que les propriétés générales de la matière inanimée, l'attraction, l'affinité, la chaleur, la pesanteur, le magnétisme, l'électricité, etc... La vie n'est ni plus ni moins qu'un *mode d'activité de la matière*. Si quelque chose distingue les êtres vivants des corps bruts, c'est uniquement cette forme d'activité spéciale qui a pour seule cause l'organisation, arrangement particulier des molécules matérielles d'où procèdent, par les actions et réactions des unes sur les autres, toutes les opérations qui caractérisent les êtres vivants. Donc pas d'autres forces chez eux que les forces physico-chimiques qui appartiennent à tous les corps. En chercher d'une nature différente n'est pas moins téméraire que de vouloir pénétrer l'essence des atomes matériels.

Que penser de la théorie matérialiste ?

Si les corps organisés ne se distinguent des corps bruts que par *un mode* spécial d'activité, où est la différence essentielle et radicale qui, au dire de tous les naturalistes, sépare le monde inorganique du monde vivant ? Et encore, où est la différence entre la *vie* et la *mort?* Car, si le cadavre n'est qu'une machine arrêtée, on peut concevoir certaines conditions extérieures qui la remettront en marche, et alors le cadavre ressuscitera ; or, comment se fait-il que jusqu'ici les *morts* soient demeurés réfractaires à toutes les expériences tentées par les savants ?

S'il n'y a pas d'autres forces que les forces physico-chimiques qui régissent la matière brute, comment expliquer que les propriétés et les fonctions qui s'observent chez les êtres organisés, ne se rencontrent pas dans les corps inorganiques ; que ceux-ci ne donnent aucun signe de nutrition, d'accroissement *ab intrinseco*, d'évolution, de reproduction, comme les végétaux et les animaux, et bien moins encore des signes de sensibilité, de volonté, de locomotion, tels qu'on les aperçoit chez les derniers ? Ici l'impuissance de la théorie matérialiste est manifeste. Car, dit M. Tissot, un de ses savants adversaires contemporains, « expliquer les faits propres aux êtres organisés par les seules forces qui dominent la matière brute, c'est donner à cette matière des attributs qu'elle n'a jamais comme matière brute, et qu'elle ne revêt que quand elle cesse d'être matière brute pour devenir matière organisée ; en d'autres termes, l'organisation est inexplicable par la matière. » (*L'Animisme*, préface, p. 7). Or si la matière à l'état brut ne possède aucunement les propriétés de la matière organisée, comment peut-elle s'organiser elle-même, et cela, sans hésitation et sans erreur, selon des types variés à l'infini, sans arrêt tant qu'elle n'a pas atteint la perfection spécifique propre à chaque être, se donnant ici la forme d'un chêne et jamais celle d'un autre arbre, là la figure d'un chien et non d'un cheval, d'un éléphant plutôt que d'un ver de terre ? Elles sont merveilleuses vraiment les forces physiques qui transforment la matière brute en êtres vivants ! Toutefois il est permis de demander où sont les expériences qui le démontrent. On ne les fournira pas de longtemps, à moins qu'on abroge cette loi universellement constatée jusqu'ici, à savoir, que la vie ne peut sortir que de la vie, et que jamais être vivant n'a pris naissance que d'un être vivant préexistant.

Il est vrai que la chimie aujourd'hui se vante d'être parvenue à produire un bon nombre des substances qui se forment dans les corps organisés vivants ; donc, concluent les matérialistes, dans l'être vivant il n'y a que les forces physico-chimiques.

Voici quelques remarques qui infirment notablement la conclusion ci-dessus.

Il n'est pas sûr d'abord que la chimie donne des substances identiques à celles qui existent dans les corps vivants ; les manipulations complexes exigées par l'analyse peuvent en effet modifier

profondément la nature des principes qu'elle extrait d'un organisme.

En second lieu, comme elle nous présente ces substances à l'état d'éléments isolés, il n'est pas sûr non plus qu'elles aient les mêmes propriétés qu'à l'état de combinaison où elles se trouvent dans le corps vivant. « Ce serait, dit encore M. Tissot, une profonde illusion que de croire les posséder dans leur vérité naturelle, vivante, telles qu'elles sont dans les tissus, en les isolant. »

En troisième lieu, les procédés de la chimie diffèrent entièrement de ceux de l'organisme, des *procédés vitaux*, comme les appelle Cl. Bernard. A la chimie il faut dans la plupart des cas, pour aboutir à une synthèse organique, une température très élevée, l'électricité, la présence de certains corps étrangers, des manipulations nombreuses, variées et prolongées pendant un temps considérable. Rien de pareil dans l'organisme. Bien qu'il obéisse, lui aussi, aux forces physiques, sa chimie vivante effectue et maintient les combinaisons des éléments dans des conditions de température, de rapidité et autres qui dérouteraient totalement la chimie artificielle. Aussi, quand la vie disparait, on voit ces combinaisons se détruire avec une facilité en rapport direct avec le degré de vitalité de l'être dont elles étaient le produit : le corps animal se décompose plus vite que le corps végétal.

Qu'est-ce que tout cela prouve ? Ceci, très certainement : c'est que la matière est le siège seulement, et non la cause des phénomènes vitaux, « La matière, dit Cl. Bernard, n'engendre pas les phénomènes qu'elle manifeste. Elle ne fait absolument que donner aux phénomènes les conditions de leur manifestation. » *(Physiologie générale,* p. 156).

Donc, autre chose est de fabriquer des substances organiques, autre chose de fabriquer des êtres vivants. Que la chimie poursuive ses expériences aussi longtemps qu'elle voudra, tant qu'elle n'aura pas fait sortir de ses cornues un être qui *vive*, quel qu'il soit, une feuille, un fruit, un muscle, un organe, moins encore, une simple spore de champignon, loin d'avoir justifié la théorie matérialiste de la vie, elle n'aura abouti qu'à faire ressortir avec plus d'éclat son impuissance et sa fausseté ; il restera vrai que les forces physico-chimiques dont personne ne conteste la réalité, ne suffisent pas à tout, il s'en faut, dans l'être vivant ; que la matière brute n'est point la source ou la cause de la vie ; que le principe vital enfin est distinct de la matière, en dehors d'elle et au-dessus d'elle.

Si cela est certain pour la vie simplement végétative, on doit l'affirmer plus hardiment encore de la vie sensitive plus parfaite que la première, de l'animal par conséquent ; aussi la *bête-machine* des matérialistes n'est qu'une chimère absurde.

Il est vrai, tout corps vivant, et l'homme lui-même dans son propre corps, est en un sens une machine, c'est-à-dire une portion de matière organisée pour une fin déterminée, où tout est combiné d'après les lois d'une admirable et impeccable dynamique, où tout obéit à un moteur général qui donne à chaque partie l'impulsion première. Cependant malgré ces ressemblances et d'autres encore entre le corps animal et les mécanismes, œuvres du génie humain, il faut reconnaître qu'un abîme en quelque sorte infini les sépare. Voyons en effet.

Le corps animal est une machine *qui se construit elle-même*. Qu'est-il à son point de départ ? Un simple ovule, imperceptible presque, où ne se distinguent ni organes, ni mécanisme d'aucune sorte. Mais, chose étonnante ! le voilà qui tout de suite se met en travail ; il se nourrit, il s'accroît, il évolue, disent les savants ; il se fabrique lui-même, avec une sûreté, nous dirions presque un discernement infaillible, tout l'appareil qui doit le constituer animal de telle ou telle espèce ; les innombrables pièces de la machine apparaissent tour à tour, s'arrangent, se combinent, s'enchevêtrent savamment, avec tout l'ordre et tous les rapports mutuels nécessaires, enfin atteignent à cette perfection qui ravit et déconcerte tout ensemble la science la plus habile. Qui a fait de toutes pièces ce prodige de machine ? La machine elle-même. Or une machine qui *se fait elle-même*, voilà ce qui creuse un abîme entre la puissance de la mécanique artificielle et la puissance de la vie.

A cette différence radicale dans ce que nous appellerons la genèse du corps animal — nous pourrions dire aussi bien de la plante — comparé à la machine, s'en ajoute une autre non moins évidente et également essentielle, tirée des opérations propres à l'animal, à savoir, la sensibilité consciente. Qui voudra croire qu'un chien, par exemple, blessé d'un coup de bâton ou rassasié dans sa faim, n'éprouve pas d'autres impressions qu'un arbre dont on coupe le tronc ou dont on arrose les racines ? On taxe de cruauté l'homme qui sans raison et sans utilité brutalise un animal ; vit-on jamais juger de même celui qui brise sa montre et en jette les pièces au feu ? C'est la conviction universelle que la brute sent, tandis que la montre ne sent pas. Pourquoi la différence, si la première est une machine au même titre que la seconde ? Une machine *sensible* et *consciente*, voilà qui ne se comprend pas. « Parlez un peu, écrivait Mme de Sévigné à sa fille, de vos machines à M. le cardinal. Des machines qui aiment, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent : allez, allez, vous vous moquez de nous ; jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire. » Fontenelle aussi a dit son petit mot, quelque peu gaulois, spirituel tout de même : « Mettez une machine de chien et une machine de chienne l'une auprès de l'autre, il en pourra résulter une troisième machine, au lieu que deux montres seront l'une auprès de l'autre toute leur vie, sans jamais faire une troisième montre. » (Cités par Arduin : *La Religion en face de la science*, t. II, p. 165).

Voilà, bien jugé, l'*automatisme* des bêtes : absurde, anti-scientifique, c'est plus qu'il n'en faut pour sa condamnation, et l'on s'étonne vraiment que la théorie cartésienne infectée d'un pareil virus dès son origine, ne soit pas morte depuis longtemps. Mais c'en est fait ; un savant contemporain a prononcé sa condamnation en ces termes que personne n'a contredits : « Un mécanisme est exclusif de toute vie ; il est de soi passif et ne peut que recevoir et transmettre le mouvement... En tant qu'organisée et vivante, la matière des éléments histologiques ne forme jamais un simple mécanisme ; cette matière a pour caractère nécessaire de sentir et de réagir fonctionnellement, et ce n'est la fin d'aucun mécanisme. Il faut donc abandonner ces images incohérentes, et ne pas associer ces mots contradictoires de mécanisme et de vie. » (Docteur Chauffard, *La Vie*, p. 227).

Concluons cette exposition, un peu longue peut-être. L'animal vit ; la matière n'est pas et ne saurait être le principe de la vie ; donc l'animal vit par un autre principe.

Ce principe est le moteur intrinsèque, immanent de l'être vivant ; c'est la force qui produit tous les mouvements vitaux inexplicables par les forces physico-chimiques ; c'est la puissance qui, s'emparant de ces mêmes forces brutes de la matière, les domine, les règle, les dirige dans leurs actions, et par sa supériorité réussit à les modifier, de telle sorte qu'elle leur fait atteindre des résultats auxquels elles n'arrivent jamais, partout où elles sont seules, soit dans les êtres inorganiques, soit même dans les alambics de la chimie la plus curieuse et la plus savante.

Force étonnante, en effet, puissance merveilleuse ! Née avec l'infime fragment de matière issu de l'être vivant préexistant, inhérente à cet élément premier et le pénétrant tout entier, germe, cellule, ovule, blastème, protoplasme, plastidule, comme on voudra, — car les savants lui ont trouvé tous ces noms, — elle gouverne dès le début son évolution ; elle oblige les éléments physiques à se grouper, à s'arranger dans un ordre tel que, sous son action, un organisme se construit exactement conforme à l'espèce, au type de l'individu d'où il provient, et réalise ainsi l'idée spécifique de chaque être, l'idée de chacun de ses organes, de chacune de ses parties. L'organisme construit, la même puissance le maintient, en reconstituant les parties usées par l'exercice, ou détruites par les accidents et les maladies. De plus elle préside à toutes ses fonctions, à tous les phénomènes de son activité propre ; de sorte que « pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser » (Cl. Bernard), c'est-à-dire lorsque les énergies physico-chimiques disparaissant, l'organisme est devenu incapable d'obéir à l'impulsion de la force vitale.

Or, ce principe moteur, cette force, cette puissance intrinsèque à tout être organisé vivant, a un nom : c'est l'*âme*, principe premier de la vie. Il existe dans l'animal, puisque l'animal vit. Donc l'animal a une *âme*.

Mais qu'est-ce que cette âme qu'il faut reconnaître dans la brute ? Quelle est sa nature ?

§ II. — Nature de l'ame des animaux

Qu'est-ce que l'âme de la brute ? C'est une espèce dans le genre ; or, pour bien connaître l'espèce et en déterminer sûrement la nature, il faut au préalable connaître le genre. Voilà pourquoi nous allons rappeler d'abord les notions les plus essentielles sur le genre *âme*, ou sur l'âme en général.

I. — L'âme en général, c'est le principe premier de la vie, nous venons de le voir. De cette première donnée, la physiologie se contente, avouant son impuissance à pénétrer plus avant. Elle ne suffit point à la philosophie, *la science des causes*, son rôle à elle étant de rechercher la raison des phénomènes et de déterminer la nature du principe qui les produit. Interrogeons donc la philosophie, la vraie, celle qui eut pour organes les plus puissants et les plus sûrs, Aristote, avant l'ère chrétienne, et depuis, saint Thomas d'Aquin et ses disciples, c'est-à-dire la philosophie scolastique.

D'après elle, qu'est-ce que l'*âme*, en général ? L'âme, dit-elle, est *l'acte premier d'un corps organique, physique, et ayant la vie en puissance*. Essayons d'expliquer cette définition, la plus profonde peut-être qu'ait donnée la scolastique.

Evidemment elle s'applique, non pas à l'être *simple*, mais à l'être *composé*, car l'âme, acte premier, et le corps, voilà deux termes pour désigner un être unique. Voyons donc déjà ce que c'est que l'être *composé*, ou de quels éléments il est composé.

Toute œuvre humaine est composée de deux choses : l'une, dont elle est faite ; l'autre, la forme qui y est adaptée. Il en est de même dans les œuvres de la nature visible, dont les nôtres ne sont que la pâle imitation. Tout être corporel, organisé ou non, vivant ou inanimé, est constitué par deux substances distinctes intimement unies : la *matière* et la *forme* ; la matière, substance sensible, divisible, multiple ; la forme, substance simple, indivisible et non sensible.

La matière est une substance, elle a son être et ses qualités propres. Elle existe, créée au commencement des choses, diversifiée en un nombre prodigieux d'éléments qui sont autant de substances et de corps différents, susceptible cependant de subir des modifications telles qu'elle demeure le sujet de tous les changements substantiels qui s'opèrent dans le monde matériel. (Ventura : *Philosophie*, t. II, p. 28 et suiv.). Ainsi, dès le premier instant de sa création, la matière est une substance, un être par soi, complet, mais apte à être transformé en un autre être, si elle est appelée à entrer dans sa composition. En attendant, elle reste elle-même, et à l'égard de cet autre être elle

est comme si elle n'était pas, tant qu'il n'existe pas lui-même. Le bois, par exemple, la pierre, la cire, le métal dont la statue sera faite, ne sont rien par eux-mêmes à l'égard de la statue, tant qu'elle n'est pas debout; ils pourraient devenir toute autre chose que statue, et celle-ci peut être faite indifféremment de l'un ou de l'autre. Par exemple encore, le carbone, l'azote, l'oxygène, l'hydrogène et les éléments minéraux dont se compose un corps vivant, n'ont rien en eux du corps vivant. Avant l'existence de celui-ci, ils n'en font point partie, ils pourraient tout aussi bien appartenir à un corps brut. Laissez la matière seule, vous n'aurez point la statue. De même, si l'azote, le carbone, etc., restaient seuls, vous auriez ces éléments, mais pas tel corps vivant.

D'où il suit que la chose matérielle n'est par elle-même qu'une simple *possibilité*, une *aptitude*, une *capacité*, par rapport à *tel* être; elle peut devenir *cet* être, mais elle ne l'est pas; elle n'est pas *cet* être *physique*, réel ou *en acte*, elle ne l'est qu'*en puissance*, pour parler le langage de l'école.

Donc, la matière ne constitue pas seule l'être corporel réalisé, en acte. Substance *en puissance* à son égard, *incomplète* par conséquent, elle ne peut devenir d'elle-même sa substance *en acte*, parce que rien ne peut se convertir par soi-même en ce qu'il n'était pas auparavant. Donc, dans la composition des corps, en dehors des éléments matériels qu'on voit, il entre quelque chose qu'on ne voit pas. Ce quelque chose d'invisible, d'insaisissable, c'est la *Forme*.

La Forme, en général, c'est ce qui actualise l'être et le fait *tel*. Si elle actualise une substance dans son extérieur simplement, sans l'atteindre en son fond, la revêtant de telle figure, de telle grandeur, de telles proportions, ce n'est qu'une forme *accidentelle*, appelée ainsi parce qu'elle ne réalise que les accidents de l'être; telle est, par exemple, la forme de la statue.

Mais il y a une autre espèce de forme, la seule qui nous occupe ici : c'est la forme intérieure ou *substantielle*, ce quelque chose d'invisible, d'insaisissable, comme nous disions tout à l'heure. La forme substantielle est le principe intérieur de toute substance, celui par lequel une substance est telle substance et non pas telle autre; c'est l'agent qui fait passer la matière de son état de substance *en puissance* à l'état de substance *en acte*. Elle ne crée pas la matière, mais elle est la *condition sine qua non* de son actualisation; car en s'unissant à elle, elle lui donne un être nouveau qu'elle n'avait pas auparavant. Elle lui donne l'être actuel, déterminé, qui réalise la *possibilité*, *l'aptitude* ou *la capacité* de la matière; c'est pourquoi on dit qu'elle *forme*, qu'elle *substancie* la matière, qu'elle la fait *substance*.

Son action va plus loin. Non seulement la forme substantielle donne l'être ou la substance, mais encore *cet* être, *cette* substance, et ainsi elle place la matière dans une espèce déterminée parmi les êtres : elle *spécifie*. De plus, la forme donne *l'opération*. « Tout ce qui agit, dit saint Thomas (*Sum.*, 1 P., q. 76, a. 1), n'agit qu'en tant qu'il est en acte; car ce qui n'est qu'en puissance est incapable d'une action quelconque. Or, c'est par la forme que l'être en puissance devient être en acte; c'est donc par la forme qu'il est en état d'agir. Ainsi, le principe par lequel tout être commence à opérer, c'est la forme. » Par là-même, c'est elle qui est la cause et le principe des différences dans les opérations des êtres, la cause aussi des propriétés particulières de chaque espèce et de chaque individu de l'espèce, la source, la racine de tout son être, de toutes ses qualités, de tous ses actes : elle *individualise*. En un mot, dit encore saint Thomas (3 P., q. 13, a. 1), elle constitue la *nature* de la chose; ou, selon la scolastique, elle est *l'acte premier* de l'être physique, ce qui détermine l'être et le fait tel être.

C'est donc la forme substantielle qui fait qu'un morceau d'or est une *substance* minérale, de *l'espèce* or, et *ce* morceau; qu'un chêne est une *substance* végétale, de *l'espèce* chêne, et *ce* chêne; qu'un cheval est une *substance* sensitive, de *l'espèce* cheval, et *ce* cheval; que Pierre enfin est une *substance* raisonnable, de *l'espèce* humaine, *Pierre*, et non pas Paul. (Ventura, *loc. cit.*).

La forme substantielle, cause, agent de tout ce que nous venons de dire, n'est donc pas et ne saurait être une simple entité métaphysique, abstraite, ou un simple accident. Tout ce qu'elle opère révèle des propriétés, des forces; et toute force, avec ce qu'elle produit, doit être rapportée à une substance qui en est le *substratum* : la substance seule en effet possède des propriétés, seule est la racine, la cause des phénomènes qui jaillissent de ces propriétés. En conséquence, la forme substantielle est une substance réelle, invisible en elle-même, mais palpable dans ses effets, dans son énergie propre; aussi réelle que la substance matérielle que nous connaissons, non pas, certes, dans sa réalité intime, mais uniquement par ses phénomènes sensibles, et dont nous n'hésitons pas, tant c'est logique, à conclure l'existence réelle.

Donc, cette forme existe en elle-même, indépendamment de la portion de matière à laquelle elle s'unit. Et voilà précisément la raison pour laquelle la forme d'un composé naturel, une fois chassée par l'analyse, ne peut plus être ramenée par la synthèse, au grand désespoir des chimistes matérialistes. — Cependant, comme la matière, la forme substantielle est, au moins dans les êtres inférieurs à l'homme, une substance *incomplète*, incapable de subsister seule, sans être unie à la matière qu'elle détermine. De sorte que, dans les composés naturels, les deux principes se complètent mutuellement, et forment par leur union très intime tel corps, tel être matériel, minéral, végétal, ou animal.

Si la matière et la forme sont les deux constitutifs de tout être corporel, organique ou non, le composé vivant a donc une forme substantielle, et

le corps auquel cette forme est unie est sa matière. Seulement, tandis que la forme ne donne au composé inorganique rien autre chose que l'être et un tel être, la forme du composé vivant lui donne par surcroît la vie et une telle vie, et en fait un composé *se mouvant par lui-même*, un composé *animé*. On voit par là que la doctrine philosophique de la matière et de la forme se confond, en ce qui regarde les êtres vivants, avec la doctrine philosophico-physiologique du principe premier de la vie, qui fait l'objet du paragraphe précédent; elles s'éclairent donc l'une l'autre et se confirment mutuellement, en raison de l'identité du principe de vie et de la forme substantielle chez les vivants. Pour ce motif il était utile d'exposer la première aussi bien que la seconde. C'était même, croyons-nous, nécessaire, sinon pour établir l'existence de l'âme de la brute, du moins pour arriver à mieux saisir sa nature. Il fallait dire ce qu'est la forme, en général, dans les êtres composés, et le rôle qu'elle remplit; car la forme, pour les composés vivants, n'est autre chose que l'âme, et ce nom a été choisi par la philosophie et appliqué à la forme substantielle des êtres organisés et vivants, afin de les distinguer des êtres inanimés et inorganiques, à la forme desquels elle a laissé le nom générique de forme.

Cela posé, reprenons pour l'expliquer brièvement, la belle définition de l'*âme* donnée par la scolastique, et abandonnée, à tort assurément, par la philosophie moderne depuis Descartes : l'âme est l'acte premier d'un corps organique, physique, et ayant la vie en puissance.

L'âme est l'*acte*... : l'acte du corps; c'est-à-dire que c'est elle qui détermine, réalise le corps, actualise la *possibilité* ou la *puissance* de la matière qui le compose, la fait être et tel être, en la substanciant, en la spécifiant, et en l'individualisant. Déjà il est facile de voir que l'âme est bien la forme substantielle du corps vivant, car elle opère à son égard tout ce que nous avons attribué à cette forme. Ce qui suit le montrera plus nettement encore.

L'âme est l'acte *premier*... : l'acte *principe*, qui n'en suppose aucun autre, celui-là seul qui pose l'être dans l'existence, avec la vertu ou le pouvoir d'opérer, tandis qu'auparavant l'être n'était qu'*en puissance*. D'où il suit que l'idée d'âme est, comme celle de forme, inséparable de l'idée de force, d'activité, capable par elle-même d'atteindre un but. Aussi Aristote appelle l'âme la *première entéléchie* du corps naturel, expression que les philosophes du collège de Coïmbre ont traduit par *actus, perfectio*, ce qui met l'être *en acte* et lui donne toute la *perfection* de son espèce.

L'âme est l'acte premier *d'un corps* : donc, tout être qui n'a pas de corps, n'a pas d'âme; il est une *forme*, séparée de toute matière, et de son nom propre il s'appelle *esprit*.

L'âme est l'acte premier d'un corps *organique* : c'est-à-dire que toute âme est la forme d'un corps, mais d'un corps qui a des organes; et que tout corps ainsi constitué a et doit avoir une âme, parce que l'organisme étant disposé pour vivre et opérer par soi de diverses manières, a besoin du principe intrinsèque de la vie et de l'opération, et ce principe c'est l'âme. Il suit de là que les corps inorganiques ou non vivants n'ont pas d'âme, mais simplement une forme substantielle.

L'âme est l'acte premier d'un corps organique *physique* : ce mot est ici synonyme de *naturel*, et opposé à *artificiel*. Il signifie donc que l'âme n'est propre qu'au corps naturel, et non au corps artificiel, la forme de celui-ci n'étant, nous l'avons dit, qu'une forme accidentelle.

Enfin l'âme est l'acte premier d'un corps organique, physique, *ayant la vie en puissance*. Ici deux choses sont marquées. D'abord, l'action propre de l'âme, qui est de donner *en acte* la vie au corps qui ne l'a qu'*en puissance*, et de le rendre apte aux opérations de la vie. En second lieu, la condition première de toute vie, à savoir, une matière disposée de façon à pouvoir vivre, capable de supporter le mouvement intrinsèque, ou la vie, une matière préparée *ad hoc*, en un mot une matière organisée. En sorte que ni la matière inorganique, comme le minéral ou le métal, ni même la matière organique, mais atteinte de lésions graves, viciée ou corrompue, ne peuvent être le sujet d'une âme. (Cf. Ventura, *Philosophie*, t. II, p. 124 et suiv.).

II. — Maintenant que nous connaissons les deux constitutifs de tous les composés naturels, que nous savons ce que c'est que l'âme en général, la place qu'elle occupe, le rôle qu'elle joue dans le composé vivant, venons à l'âme de la brute en particulier. Ce que nous allons dire ne sera que l'application à l'animal des principes philosophiques qui précèdent.

1° L'animal, être organisé et vivant, a une âme. Telle était la conclusion très certaine de notre étude sur la vie; car, dit Albert le Grand, « tout ce qui imprime par soi-même un mouvement quelconque au corps dans lequel il réside, est une âme. » (*De Plantis*, lib. I, tract. 1, c. 9).

La même conclusion découle plus certaine encore et mieux caractérisée de la théorie scolastique si profonde de la matière et de la forme. Une ligne de saint Thomas la résume tout entière: « Tout principe formel, dit-il, qui se sert d'un corps diversifié en organes, est une âme ». (*Somme*, 1 P., q. 78, a. 1). Or, le principe formel — la *forme* — de l'animal se sert d'un corps de cette espèce pour remplir diverses fonctions; donc ce principe est une âme.

2° L'âme de la brute est sa forme substantielle. C'est elle qui, s'unissant à la matière prédisposée, à savoir, le germe embryonnaire, y réalise les organes, y dessine la physionomie de l'espèce, y produit les fonctions diverses, et moyennant les forces physiques qu'elle régit, modifie et domine, est la cause immédiate de tous les phénomènes vitaux. En un mot, l'âme pose l'animal *en acte*, avec le degré d'être qui constitue sa perfection

spécifique. Donc, point de *médiateur plastique*, comme l'imaginèrent certains philosophes, Cudworth entre autres, contemporain de Descartes ; ce médiateur, ni âme, ni corps, d'une nature indéfinissable par conséquent, agent aux ordres de l'âme pour organiser et mouvoir le corps, n'est qu'une chimère incompréhensible pour le physiologiste aussi bien que pour le philosophe.

De ce que l'âme animale est la cause immédiate de tous les mouvements vitaux, s'ensuit-il qu'elle vit par elle-même ? Non ; de même que l'âme végétative, elle est le principe premier de la vie, mais non un être vivant, parce qu'elle n'a qu'un être incomplet, nous allons le voir. Le vivant, c'est le composé animal, résultant de l'union temporaire d'une forme substantielle et d'une matière assortie à cette forme.

3° L'âme de la brute est une substance. En effet elle possède une activité qu'il est impossible d'attribuer à la matière ; d'où il suit qu'elle n'est ni la substance matérielle, ni aucune de ses propriétés, ni aucun de ses accidents. Dès lors elle a son être à elle, distinct de celui du corps, *substratum* de son activité ; c'est-à-dire qu'elle est elle-même une substance.

4° Cependant c'est une substance *incomplète* comme la matière à laquelle elle s'unit. On appelle substance *complète*, celle qui subsiste ou au moins peut subsister par elle-même, de telle sorte qu'elle s'appartient à elle, non à un autre, ou qu'elle se soutienne en elle-même, sans avoir besoin de communiquer avec un autre sujet. Ainsi, une pierre est une substance complète, elle existe et subsiste en elle-même et par elle-même. Egalement, mais dans un ordre bien plus élevé, l'âme humaine est une substance complète. Quoique par sa nature elle soit apte à être unie à la matière, et qu'elle en dépende pour la perfection de son opération, néanmoins elle peut exister seule, par la raison que dans son être elle est indépendante de la matière.

Au contraire, on dit substance *incomplète* toute substance qui ne peut exister toute seule, mais qui dépend d'une autre avec laquelle elle doit former une unité substantielle, qui en dépend, dis-je, non seulement pour être, mais encore pour opérer, l'opération en effet ne s'attribue qu'au *tout* subsistant, et non à ses parties, ni à ses accidents. Le corps, chez les êtres vivants, est une substance incomplète, qui est, mais ne subsiste pas. On ne dit pas : les yeux de l'homme voient, ses pieds marchent, l'art de la musique qu'il possède chante; mais : l'*homme* voit, marche, chante, etc. La subsistance est donc une réalité, une perfection qui n'appartient qu'aux substances indépendantes d'un autre sujet, et qu'on appelle pour ce motif substances complètes.

Or, cette perfection manque à l'âme animale, et conséquemment celle-ci n'est qu'une substance incomplète. Bien que forme substantielle du corps qu'elle vivifie, elle ne saurait cependant subsister toute seule. Elle est par sa nature tellement défectueuse sous le rapport de *son acte* ou de son être, — « *ita sunt* in actu *deficientes*, » dit saint Thomas parlant de toutes les formes des composés naturels l'homme seul excepté, — qu'elle ne peut soutenir en elle-même l'acte de l'existence, mais qu'elle a besoin d'une matière qui la détermine et la *finisse*, de même que la matière, en puissance à plusieurs formes, a besoin d'une forme pour être déterminée et *finie* comme matière de tel être et non d'un autre. (*Somme*, 1 P., q. 7, a. 1). C'est en ce sens que l'on dit fort justement : la matière appelle la forme, et réciproquement ; car elles ne peuvent être l'une sans l'autre, elles se perfectionnent et se complètent mutuellement.

Ainsi donc, la forme ou l'âme animale n'est et ne peut être qu'avec sa *puissance*, c'est-à-dire sa matière, préparée à la recevoir. De là les conséquences suivantes qu'il importe de signaler.

a) L'âme animale naît avec la matière. Comment cela ? Elle n'y apparaît point par voie de création, car elle n'est pas une substance complète comme on vient de le voir, par l'action exclusive des forces physiques, matérielles en soi, inertes, impuissantes par conséquent à donner naissance à un principe automoteur d'activité. Elle est produite par voie de génération, avec l'aide des forces physiques mises par la nature au service de la puissance génératrice. Qu'est-ce à dire, par voie de génération ? Cela signifie, non pas que l'âme du nouveau sujet animal est une parcelle détachée de l'âme des parents ; mais, dit saint Thomas, qu'elle est tirée de la *puissance* de la matière prédisposée, à savoir, l'ovule maternel, par la vertu communiquée à la semence et issue de l'âme du père : *per actionem virtutis formativæ, quæ est in semine ab anima generante. (Lib. II Sent., Dist. 18, q. 2, a. 3, ad 16).*

Ainsi, chez les brutes, c'est l'âme du géniteur ou sa forme substantielle qui donne à la semence cette vertu formative. Celle-ci agit sur l'ovule, matière vitale prédisposée, lui enlève sa forme comme telle, et la remplace par une forme substantielle nouvelle pareille à la forme du géniteur, par laquelle l'être nouveau commence à être ce qu'il est et vivant. Voilà l'âme animale née dans la matière, avec elle, et tirée de la *puissance* de celle-ci, c'est-à-dire de son aptitude à passer à l'*acte*.

Il faut ajouter cependant avec la scolastique, que cette âme n'atteint pas d'emblée sa perfection; elle y arrive par degrés, à mesure que se développent les organes corporels, autrement elle ne pourrait exercer ses fonctions. Au début elle n'est qu'une forme végétative, mais contenant en puissance la forme animale, capacité qui se réalise ensuite par l'énergie formatrice communiquée à l'ovule fécondé.

Les conclusions scientifiques de l'embryogénie actuelle universellement admises confirment de tous points cette vieille théorie, connue des SS. Pères et mise en si grande lumière par les génies chrétiens du moyen âge.

b) Née avec la matière, ainsi que nous venons de l'expliquer, l'âme animale vit et opère avec elle ; elle en subit toutes les vicissitudes, et dès que l'organisme a perdu sous l'influence des agents physiques l'aptitude nécessaire à la vie, la forme vitale ou l'âme périt, elle se détruit comme telle, elle perd l'*acte* pour passer à l'état de *puissance*, absolument comme l'eau est détruite, cesse d'être eau en acte et n'est plus qu'en puissance, lorsqu'on en sépare les éléments : « L'âme des brutes, dit le Docteur angélique, tombe en dissolution, meurt en même temps que le corps » (*Somme*, 1 P., q. 75, a. 6) ; c'est la conséquence nécessaire de sa nature de substance incomplète.

5° L'âme animale est une substance, mais de quel genre ? Et quel nom lui donner ? Est-elle et doit-on l'appeler *matérielle* ou *immatérielle*, *corporelle* ou *spirituelle* ? Ou bien appartiendrait-elle — comme le dit notre vénéré correspondant — à une troisième catégorie d'êtres « qui seraient un peu l'un et l'autre et qui ne seraient ni l'un ni l'autre, comme le médiateur plastique imaginé par certains philosophes » ?

D'abord l'âme animale n'est pas une substance ou une forme *spirituelle*. Ce nom est donné exclusivement aux formes qui subsistent ou peuvent subsister par elles-mêmes, être et agir par conséquent indépendamment de toute matière. C'est le cas des seules substances douées d'intelligence et de volonté libre. L'âme des brutes, substance incomplète, et d'ailleurs privée, nous le verrons plus loin, d'intelligence et de liberté, ne saurait en aucune façon être rangée dans cette catégorie.

Elle n'est pas non plus une substance *corporelle*, si l'on entend ce mot en ce sens que l'âme serait *corps, matière* par son essence. Mais si par le terme *corporel*, on veut marquer seulement un rapport de destination avec un corps, rien n'empêche d'appliquer ce qualificatif à l'âme des bêtes. Qui dit *âme*, dit une substance animant un corps, destinée par la nature à être unie à un corps, à vivre avec ou dans un corps. Mais ce rapport, tout intrinsèque et essentiel qu'il soit, n'affecte nullement l'essence des composants ; chacun garde sa nature propre malgré le lien étroit qui les tient unis.

Si l'âme animale n'est pas *corporelle* au sens propre du mot, elle n'est pas davantage *matérielle*, ce terme étant au fond synonyme du premier. L'âme n'est, par sa nature, ni corps, ni matière. Cela découle de tout ce que nous avons exposé sur le principe de vie et sur la forme substantielle de l'être vivant. « Ce par quoi le corps vit, dit saint Thomas (*Somme*, 1 P., q. 73, a. 1), est plus noble que le corps. Le corps vivant ne vit pas en tant qu'il est corps, parce que dans ce cas tout corps vivrait (ce qui est faux). On doit donc absolument admettre que tout corps vivant vit en vertu d'un principe tout à fait différent du corps, comme notre corps, à nous, vit par notre âme. » Donc le corps de la brute vit, lui aussi, par un principe qui n'est pas le corps. Or ce principe, c'est l'âme ; donc nulle âme, pas même celle de la plante, bien moins encore l'âme de l'animal, n'est corps, nulle âme n'est matière, nulle âme n'est substance *corporelle* ou *matérielle*. Et de ce principe général, admis comme indiscutable par la vraie philosophie, ressort cette conclusion : l'âme animale est par son essence une substance *immatérielle*, simple par conséquent et indivisible, unie à la matière dont elle dépend essentiellement dans son être et dans son opération.

C'est donc une substance intermédiaire, également distinguée de la substance matérielle et de la substance spirituelle, « une nature mitoyenne, dit Bossuet (*Connaissance de Dieu et de soi-même*), qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur ; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence,... et qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière. » Si quelques Pères, comme saint Bernard, saint Grégoire le Grand et d'autres ont donné à l'âme des bêtes le nom d'*esprit*, c'est simplement, dit saint Thomas, « pour signifier une substance *invisible* et douée du mouvement automoteur (*Somme*, 1 P., q. 41, a. 3, ad 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. 4, c. 23). Quant à pénétrer plus avant dans l'intime de cette substance, il y faut renoncer. Le fond de tous les êtres est pour nous un mystère ; nous ne pouvons le connaître que par les effets qu'on y observe, mais cela suffit pour conclure à leur existence et rendre raison de leurs opérations.

§ III. — Différences essentielles entre l'homme et la bête

Il existe une loi de la nature, connue dès le commencement du monde, constatée dans la Genèse mosaïque, affirmée et démontrée par la philosophie comme la base première de toute science, admise à ce titre par l'histoire naturelle et établie par elle comme un fait expérimentalement prouvé. Cette loi, la voici : Tous les êtres vivants sont rangés en espèces distinctes et indépendantes, c'est-à-dire en des types ou des natures, réalisés dans des individus plus ou moins nombreux, types qui se perpétuent immuables par la génération. La conséquence nécessaire de cette loi, c'est que les espèces présentent des caractères constants qui les différencient nettement les unes des autres, des caractères spécifiques essentiels, tellement qu'entre une espèce et une autre ils établissent une barrière infranchissable par voie de transformation ou d'évolution progressive, *un abîme*, pour employer le terme préféré de nos savants contemporains.

L'homme forme-t-il une espèce à part ? Trouve-t-on chez lui des caractères propres, essentiels, qui empêchent absolument de le confondre avec les espèces animales, et quels sont ces caractères ? Telle est la question que nous avons à étudier.

L'homme se définit : *Un animal raisonnable*.

Des deux éléments qui le composent, l'animalité et l'âme raisonnable, jaillissent des caractères distinctifs de deux sortes, d'importance inégale, qui non seulement l'élèvent au-dessus de la brute la plus parfaite, mais le constituent dans un ordre spécifique tout différent. Ce sont les caractères physiques ou corporels, et les caractères psychiques, c'est-à-dire intellectuels et moraux; les premiers déterminés par la physiologie et l'anatomie comparée, les seconds relevant surtout de la philosophie.

Nous allons les passer en revue, en commençant par les caractères physiques, que nous ne ferons guère qu'indiquer; mais nous insisterons davantage sur les autres.

I. — *Caractères physiques ou corporels*

Minutieusement étudiés par les philosophes et les savants, éloquemment décrits par les littérateurs et les poètes, les caractères physiques accusent, à ne pouvoir s'y méprendre, dans l'organisation du corps humain, une supériorité incontestable par rapport à celle des animaux. A le voir, simplement, on demeure convaincu qu'il est fait pour dominer à la fois la matière et la brute.

De là chez lui, d'abord, une stature différente de celle des animaux, et des membres plus parfaits. Il se tient droit, il regarde en face, et à son gré il dresse vers le ciel, la patrie des esprits, son front où se reflète son âme intelligente, image de son Créateur. Cette noble attitude émerveillait le poète païen, qui a dit :

> Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Mais quoi ! Ovide délirait, fasciné par la Muse ! Ecoutez plutôt, et admirez cette explication, très positiviste assurément, de la station verticale du roi de l'univers : « L'homme, dit le savant Quinet, a dû naître sur quelque plateau, d'où il apercevait au-dessus de lui une contrée montagneuse, qui le contraignait à lever la tête jusqu'à ce qu'il rencontrât le ciel... En escaladant un roc escarpé, il se trouva naturellement debout, et c'est ainsi qu'il a été dégagé des habitudes quadrumanes. » *(La Création)*. — Pauvre Quinet !... Pourquoi donc une contrée montagneuse ne l'a-t-elle pas obligé, lui, à lever la tête jusqu'à ce qu'il eût rencontré le bon sens !

L'homme a deux pieds admirablement construits pour soutenir le corps, le maintenir debout, ou le transporter. Il a deux mains, caractérisées par la présence d'un pouce opposable à chacun des doigts, et par l'indépendance de ceux-ci. Organe parfait de préhension, instrument merveilleux par l'étendue, la variété, la précision et la liberté de ses mouvements, la main de l'homme est préparée pour tous les ouvrages ; c'est — on l'a dit — une *main industrielle*, et celle du singe que certains ont voulu lui comparer, n'en est que la caricature. Symbole de l'action, la main est de plus l'auxiliaire de l'intelligence et supplée la parole.

Un second caractère de l'organisme humain, c'est la structure du crâne et le développement du cerveau. « L'angle facial, dit Cramper, constitue le caractère distinctif des crânes... Il semble que la nature elle-même se soit servie de cet angle, pour marquer les divers degrés dans le règne animal et établir une sorte d'échelle ascendante, depuis les espèces inférieures jusqu'aux plus belles formes qui se rencontrent dans notre espèce. » Or, d'après les naturalistes, entre l'angle facial de l'homme et celui du singe qui se rapproche le plus de la forme humaine, on mesure un écart de 30 degrés, écart énorme qui témoigne hautement de la supériorité de notre nature.

Le cerveau de l'homme le démontre à son tour. Il présente en effet des différences considérables de volume et d'organisation, quand on le compare aux espèces animales les plus voisines, les singes. Un maître en histoire naturelle, M. Godron, a constaté que, chez les singes anthropomorphes, « le cerveau offre des circonvolutions bien moins nombreuses et bien moins profondes que chez l'homme. » Quant au volume relatif de cet organe, il résulte des expériences faites par ce savant, que « la capacité du crâne de l'homme, et par conséquent le volume de son cerveau sont presque trois fois et demie plus grands que chez l'orang. » Cela devait être. Car, dit saint Thomas, le cerveau est l'organe principal qui sert à l'intelligence, non pour l'acte intellectuel lui-même, qui ne s'accomplit nullement dans la matière, — nous le verrons plus loin, — mais pour les opérations des sens internes indispensables à l'opération intellectuelle. (*Somme*, 1 P., q. 91, art. 3).

Signalons enfin un troisième caractère physique : la beauté plastique du corps humain. La peau est nue dans presque sa totalité ; de là sa délicatesse, sa grande flexibilité, et au toucher une singulière douceur. La chair à la surface, ou le tissu cellulaire, est plus abondante et plus molle; de là pour les formes générales plus de rondeur, plus de souplesse et de grâce : l'homme est le plus beau des êtres du monde. Il le fallait ainsi, dirons-nous encore : le corps humain, lié intimement à une âme intellectuelle, devait participer en quelque manière à la noblesse de son principe animateur ; notre chair appelée à tressaillir aux aspirations sublimes de l'esprit devait surpasser la chair de la brute sans raison.

On objectera peut-être la faiblesse du corps humain, l'insuffisance des armes offensives et défensives dont il est pourvu ; tandis que, mieux traités par la nature, les animaux apparaissent tout vêtus, tout armés, et guidés par un infaillible instinct. Il est vrai, l'homme en naissant n'apporte qu'un lot misérable sous le rapport physique. Mais en revanche il possède au-dedans une ressource maîtresse qui manque à l'animal. Faible, il est appelé à être fort; il le sera, il dominera et règnera sur toutes choses.

Avouons-le cependant : si remarquables que soient les caractères physiologiques que nous venons de rappeler, ils ne suffiraient pas à établir la différence essentielle, fondamentale, qui sépare l'homme de la brute. Une certaine supériorité animale, voilà tout ce qu'ils démontrent par eux-mêmes. A en juger d'après ces seuls traits, l'homme ne constituerait pas un genre, une espèce à part, mais simplement « une *famille*, la première dans l'ordre des primates, le premier dans la classe des mammifères. » Ainsi parle M. Topinard, un tenant de l'école matérialiste, qui affirme l'identité entre la nature humaine et la nature animale, et ne voit entre les deux qu'une différence de degré. C'est la thèse chère à certaines gens, qui font, vraiment, des efforts incroyables pour se persuader qu'ils descendent de l'animal, et en diffèrent aussi peu que possible. Dans quel but ? Sous l'empire, je ne dirai pas de quelle conviction, mais de quelle préoccupation inavouée, et sans doute inavouable ? Serait-ce pour échapper au tourment de l'infini qui, selon le mot d'Alfred de Musset, assiège toute âme pensante ?

Mais le corps n'est ni tout l'homme, ni même la partie principale de son être. Rien d'étonnant s'il ne fournit que des éléments de comparaison insuffisants pour le différencier de la bête. Il a une âme, interrogeons-la. Image de Dieu, esprit infini, elle porte des caractères tels que, l'homme ressemblât-il physiquement au singe de tout point, ce qui est scientifiquement faux, il se trouve classé dans une espèce différente de toute espèce animale. L'abîme infranchissable est ici, et pas ailleurs.

II. — *Caractères psychiques*

Tous les phénomènes de l'ordre psychique se ramènent à trois catégories : *sentir, comprendre, vouloir*. De là, dans le même ordre, trois facultés générales : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. Ces phénomènes apparaissent-ils dans l'homme et dans les animaux indistinctement ? Si oui, l'homme et l'animal sont de la même espèce ; si non, il faut admettre entre eux une différence dans les puissances, et par là-même dans la nature d'où elles procèdent et dont elles sont les témoins nés. Or, de ces trois facultés, la sensibilité seule est commune à l'animal et à l'homme ; les deux autres sont propres à celui-ci et refusées à celui-là. D'où entre l'un et l'autre un abîme que seul pourrait combler un acte créateur. — C'est ce que nous voudrions démontrer.

I. — La *sensibilité* proprement dite, ou la faculté de *sentir* est l'aptitude à être impressionné dans les sens par les objets extérieurs, et à percevoir ces impressions. Faculté complexe, elle embrasse les sens ou organes extérieurs que tout le monde connaît, puis les sens internes, savoir :

L'*imagination* ou la *fantaisie*, sorte d'écran, de miroir, de table photographique où viennent se retracer, foyer où viennent se concentrer toutes les qualités sensibles des choses ;

La *mémoire*, qui détient et rappelle dans l'imagination ce que celle-ci a reçu ;

L'*estimative*, qui distingue les objets utiles et les objets nuisibles ; qui fait que le chien, par exemple, reconnaît son maître à sa trace, et juge sur ses traits ou d'après ses gestes s'il doit craindre ou se rassurer ; que l'agneau fuit le loup ; que l'oiseau choisit l'emplacement et les matériaux convenables pour construire son nid, etc. Faculté très surprenante, elle donne chez le simple animal l'illusion de l'intelligence, bien qu'il y ait tout un abîme entre ses actes et les actes intellectuels ; car l'acte de l'estimative n'est qu'un rapprochement de fantômes ou d'images représentant des objets particuliers, sensibles, tandis que celui de l'intelligence est, comme nous le verrons, une combinaison d'idées abstraites, universelles ;

Enfin, le *sens commun*, sens rectificateur, juge au tribunal duquel arrivent les appréhensions de chacun des sens, qui les démêle, les contrôle, les corrige au besoin, puis les rassemble et parvient ainsi à déterminer la représentation intégrale et exacte de l'objet perçu.

Mais sentir c'est connaître. La perception sensitive implique évidemment la connaissance ; car la chose perçue est appréhendée, saisie par le sujet qui perçoit ; elle pénètre en lui et se trouve en lui, sinon d'une manière matérielle, physique, ce qui est impossible assurément, du moins d'une manière immatérielle, par ses espèces intentionnelles ou sa ressemblance. Ce genre de connaissance se nomme la connaissance sensible ou concrète, ou encore la connaissance imagée. On l'appelle ainsi, parce qu'elle porte exclusivement sur les qualités corporelles, tombant sous le sens, et que pour se produire dans un être elle n'exige rien autre que l'opération des sens tant internes qu'externes. Or, tout ce qui est sensible est singulier, particulier, individualisé dans telles ou telles conditions de temps, de lieu, de mesure, de nombre, de lumière, de sonorité, de saveur, d'odeur, de force ou de douceur, de mouvement ou de repos, etc. ; toutes conditions sensibles, concrètes, limitées et attachées aux objets eux-mêmes. De là, pour la connaissance sensible, deux caractères essentiels qui la distinguent de toute autre connaissance : le premier, c'est qu'elle n'atteint jamais que le particulier, le concret, le fini ; le second, c'est qu'elle n'appréhende chacun des objets ou des faits singuliers que par les circonstances sensibles qui le déterminent et l'isolent, pourrait-on dire, de tous les autres. Aussi, quelque vaste, quelque immense que soit le domaine livré à l'action de la vertu sensitive, puisqu'il embrasse tout le sensible dans les trois règnes, minéral, végétal et animal, cependant la connaissance qui s'ensuit est d'un ordre très inférieur. S'arrêtant à la surface des choses, les saisissant en détail, une à une, et jamais dans leur ensemble, elle n'en pénètre ni le fond intime, ni les rapports secrets ; c'est une connaissance

terre à terre, stationnaire forcément et radicalement impuissante à ouvrir la voie vers le progrès le plus infime.

Cependant elle est nécessaire à l'animalité, et partout où se trouve celle-ci, existe également la connaissance sensible, à des degrés aussi variés que l'animalité elle-même. La plante n'en a pas besoin, à la place même où elle végète elle trouve tout ce qu'il lui faut; aussi elle ne sent ni ne connaît. Sans elle au contraire l'animal ne pourrait vivre; il est obligé, lui, de voir, d'entendre, de toucher, d'odorer, de goûter, de distinguer, de se mouvoir; son alimentation, sa conservation individuelle, la propagation de son espèce l'exigent. Voilà pourquoi il sent et il connaît; et cette faculté se rencontre plus ou moins développée, plus ou moins complète, dans toutes les brutes, du sommet jusqu'au bas de l'échelle zoologique.

Pour les mêmes raisons déjà, l'homme, animal dans une portion de son être, doit sentir et connaître par les sens. Mais cette faculté lui est nécessaire à un autre point de vue encore. Son âme en effet, tant qu'elle reste unie au corps, *in statu præsentis vitæ*, dit saint Thomas, ne peut exercer sa vertu intellective que moyennant les images fournies par les sens, images qui lui servent non comme *instrument*, mais comme *matière* de ses opérations. Donc, il a besoin, lui aussi, des sens externes et internes. Il en est doté; chez lui les sens sont les mêmes que chez les animaux les plus parfaits, destinés aux mêmes fonctions, produisant des perceptions ou des connaissances sensibles. Sous ce rapport, pas de différence notable.

Mais la faculté de sentir n'est pas tout l'homme. En plus il possède l'intelligence.

II. — L'*intelligence* est la faculté de comprendre. Mais qu'est-ce que comprendre?

Comprendre une chose, c'est la connaître, sinon totalement — ce qui n'est possible qu'à Dieu, — du moins parfaitement. La connaître parfaitement, c'est la pénétrer dans son fond, y lire *(intus legere)* ce qu'elle est en elle-même, la saisir dans ses constitutifs essentiels, la concevoir dans ce qu'elle est, *quod quid est*, partout et toujours, indépendamment de sa réalisation dans tels ou tels individus; la savoir par conséquent, non pas dans son être particulier, concret, mais dans son être universel, c'est-à-dire dans son genre, dans son espèce, dans sa quiddité ou sa forme intentionnelle, en un mot dans son *idée*. C'est la connaissance *intellectuelle* ou *rationnelle*, essentiellement différente de la connaissance sensible, exigeant pour se produire une faculté à part, spécifiquement distincte de la faculté de sentir, et qu'on appelle l'*intelligence*, ou la *raison*.

Or, l'homme est-il doué d'intelligence? A-t-il la faculté de comprendre? Et cette faculté appartient-elle aussi à la brute, ou lui a-t-elle été refusée? — Mais avant de répondre à ces questions, il nous paraît utile de donner quelques explications sur l'*idée*, objet même de l'intelligence.

Les idées, dit saint Augustin, sont les raisons éternelles, les formes universelles résidant dans l'intellect divin, et réalisées dans le temps, dans les choses particulières: *Sunt ideæ formæ rerum stabiles, vel rationes æternæ quæ in divina intelligentia continentur, quarum participatione fit quidquid est.*

Le monde n'existe pas par hasard, il a été créé de Dieu. Dieu, intelligence infinie, l'a fait avec sagesse, en nombre, poids et mesure, selon l'idée qu'il en avait préconçue. Il a voulu entre les êtres des rapports par lesquels ils se rapprochent, se tiennent mutuellement, se ressemblent et se différencient, et ainsi forment des catégories distinctes, tout en conservant leur individualité. Tels sont les rapports de genre, d'espèce, de différence, de propre, d'accident, de substance, de quantité, de qualité, de relation, d'action, de passion, d'ordre successif ou de temps, etc., qui embrassent l'universalité des êtres. Il a voulu aussi les rapports très nombreux qui s'appliquent à l'être en général, et en marquent l'essence, la nature, les propriétés, comme l'unité, la vérité, la bonté, en un mot le déterminent ou en lui-même, ou dans ses qualités, ou dans ses nuances variées à l'infini.

Ces rapports, voilà les raisons éternelles, les formes éternelles, les idées, soit du monde pris dans son ensemble, soit de chacun des êtres qu'il renferme. Ces idées, elles sont dans l'intellect divin, comme dans leur principe et leur cause; il les a conçues éternellement, et c'est par elles qu'il sait, connaît, comprend infiniment toutes choses. Elles y sont comme formes intelligibles, idéales, comme formes exemplaires ou moules typiques des êtres. C'est sur ces formes que Dieu a modelé les êtres, dans ces moules qu'il les a coulés. Toutes les choses individuelles, particulières, qui existent ne sont donc que les conceptions de l'intelligence divine actualisées, déterminées et renfermées en quelque sorte dans les limites de l'être créé. Sans quitter la pensée divine, elles ont passé dans les êtres. Elles ne s'y trouvent pas avec la réalité subsistante qu'elles ont en Dieu, c'est impossible; elles y sont néanmoins *potentiellement*, dit saint Thomas, comme types exemplaires et formes intentionnelles réalisées dans le fini, à la façon dont l'idée de l'architecte se trouve dans l'édifice qu'il a bâti, ou comme les images des corps se trouvent dans les corps mêmes qu'elles représentent. S'il en est ainsi, les idées réalisées dans les choses n'ont qu'un être immatériel, intelligible, rationnel, qui ne tombe pas sous le sens et ne saurait en aucune manière être appréhendé par lui; en conséquence, les idées sont absolument en dehors du domaine de la faculté sensitive. Si l'homme n'a que le sens, il ne comprend pas, parce qu'il ne saisit pas les idées. Comprendre en effet, c'est découvrir les raisons des êtres, qui les font ce qu'ils sont, dans les êtres eux-mêmes, *quarum participatione fit quidquid est;* or ces raisons, ce sont les idées.

Pouvons-nous y atteindre, et comment se produit ce merveilleux phénomène ?

C'est un fait incontestable : des formes universelles en grand nombre se rencontrent dans l'esprit humain. Nous avons l'idée de l'être et de ses espèces multiples, de la nature, de l'essence, du genre, de l'espèce, de la différence qui sépare les espèces, de l'accident et du propre qui caractérisent l'individualité. Pareillement nous avons l'idée de la quantité, de la qualité et de toutes ses nuances, de l'action, de la passion, l'idée de la forme, de la cause et de l'effet, du tout et de la partie, du vrai et du faux, du beau et du laid, du bien et du mal, du nécessaire et du contingent, du relatif et de l'absolu, du fini et de l'infini.

Et quand ces idées éclosent-elles en nous ? En même temps que la raison ; car ce sont elles qui constituent la raison même, parce qu'elles ne sont autre chose que des principes généraux à l'aide desquels la raison passe de la puissance à l'acte et commence à fonctionner, c'est-à-dire à connaître les choses dans leur quiddité, à comprendre. Et, chose remarquable, ces idées premières se trouvent également complètes, claires et vraies, chez tous les hommes, ignorants ou savants. L'enfant même les a. Qu'une fois seulement il ait vu un cheval, un chien, un singe, il sait aussi bien que le naturaliste ce qu'est le cheval, le chien, le singe. Je ne dis pas qu'il pourra, comme celui-ci, donner de ces êtres une définition nette, précise, par la raison surtout qu'il n'est pas assez maître de la langue. Mais il en a l'idée juste; car si vous mettez en sa présence d'autres individus des mêmes espèces, sans hésiter il dira : « Ce sont des chevaux, des chiens, des singes. » Aussi forment-elles la base de toute science. C'est sur elles que l'on s'appuie pour explorer tout dans tous les champs de l'activité intellectuelle. A la lumière qu'elles répandent dans l'esprit et projettent sur toutes choses, l'homme peut raisonner ; il compare, juge, cherche, trouve d'autres notions non moins idéales, soit qu'il s'étudie lui-même ou qu'il considère les êtres en dehors de lui.

C'est qu'en effet les idées sont des conceptions immatérielles, purement intelligibles, qui s'appliquent à un nombre d'êtres illimité, en dehors de toutes les circonstances d'individualité, de temps, de lieu, de nombre, etc. Par elles et avec elles nous connaissons non seulement *cet* homme, mais l'homme, la nature humaine ; non seulement *cet* arbre, mais l'arbre, la nature végétale ; non seulement *cet* acte bon, mais la bonté. De même pour tout ce que nous pouvons connaître. Le concept que nous nous formons de chaque être est général, universel, à tel point que n'eussions-nous vu qu'un individu de telle espèce, il embrasse l'espèce entière, tous les êtres de ce type, créés ou créables.

Le fait est donc certain : nous concevons l'immatériel, l'universel ; nous avons des idées. Mais comment l'expliquer, puisque les idées, raisons éternelles des choses, n'ont point leur réalité dans les choses, mais en Dieu seulement ?

Saint Thomas répond : C'est de l'intellect divin, leur principe, qu'elles passent en nous, au moyen des formes sensibles et matérielles à l'aide desquelles nous formons notre science. *Ab illo principio (Deus) procedunt, mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus. (Somme,* 1 P., q. 84, art. 4, ad 1). Mais encore, comment nous parviennent-elles ?

Ecoutons Bossuet, résumant sur ce point la théorie scolastique :

« Il faut considérer (dans la nature de l'*universel)* ce que donne la nature elle-même, et ce que fait notre esprit. La nature ne nous donne, au fond, que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit, venant là-dessus et les trouvant tellement semblables..., ne se fait de tous qu'un seul objet et n'en a qu'une *idée*. C'est ce qui fait dire au commun de l'Ecole : Qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes, *non datur universale a parte rei;* et encore : Que la nature donne bien, indépendamment de l'esprit, quelque fondement à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables, mais qu'elle ne donne pas l'universalité aux choses mêmes, puisqu'elle les a faites toutes individuelles; et enfin : Que l'universalité se commence par la nature et s'achève par l'esprit, *universale inchoatur a natura, perficitur ab intellectu.* » *(Connaissance de Dieu et de soi-même ;* Logique, ch. 31).

Ainsi, ce n'est pas Dieu, comme l'ont prétendu Descartes et Leibnitz, qui imprime dans l'âme humaine ou lui communique immédiatement les idées. Ce n'est pas non plus l'âme, comme le voulait Malebranche, qui les puise en Dieu et les voit en lui *comme dans un miroir ;* elle y verrait donc aussi les chimères, puisqu'il est de fait que nous pouvons nous appliquer à en inventer, et des plus extravagantes. Ce n'est pas davantage le sens, qui, percevant le seul singulier qui est dans les choses, peut nous fournir l'universel qui n'y est pas, et dans le réel particulier nous montrer l'intelligible dépouillé de toute réalité. Donc, il faut admettre dans l'âme humaine une force propre, qui lui permet d'opérer sur l'être individuel saisi par le sens, d'agir avec une puissance souveraine sur le fantôme ou l'image sensible qu'il lui présente, de manière à la dégager de toutes les conditions qui en font une représentation particulière, à la spiritualiser en quelque sorte, et à la rendre ainsi intelligible, partant idéale, universelle.

Or, cette force qui généralise le particulier, et de la perception sensible s'élève à la conception logique et universelle, c'est l'intelligence ; l'opération qu'elle accomplit, instantanément d'ailleurs, se nomme l'abstraction. Opération et force vraiment étonnantes ; car de l'être particulier, réel, physique, elles font jaillir l'être rationnel, typique, idéal, elles transforment le fantôme indi-

viduel en conception générale. L'être alors apparaît dans sa nature universelle, il est connu dans sa quiddité générale, indéterminée ; il est compris, et moyennant l'idée qu'on en a, on connait aussi, on comprend tous les êtres en qui elle est réalisée.

On voit par là quel abîme sépare la puissance sensitive de l'intelligence, et la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle, l'image de l'idée. Elles diffèrent entre elles autant que l'universel diffère du particulier. L'image, produite par le sens, n'est que la représentation singulière de *cette* chose ; l'idée est le concept général de *la* chose. Par l'image on connait, mais on ne comprend pas ; par l'idée on comprend, on voit les raisons de genre, d'espèce, de différence, les intentions en un mot d'après lesquelles les choses ont été tirées du néant.

L'homme comprend, puisqu'il saisit ces raisons, qu'il a des idées. Non seulement il connaît cette maison, cet arbre qui l'ombrage, cet animal qui court ; mais il a la notion générale de chacun de ces êtres, abstractions faites des êtres particuliers eux-mêmes. Donc il est doué d'intelligence.

Impossible d'en dire autant de la brute. Elle connaît *cet* homme, *ces* hommes, *cette* foule d'hommes ; mais quant à *l'homme*, elle ne le sait pas et ne saurait le savoir. Supposez que le chien puisse parler et qu'on lui demande : Qui *est* cet homme ? Il répondrait peut-être : C'est mon maître. Mais si on voulait savoir de lui : Qu'est-ce que *l'homme ?* Il serait obligé de répondre : Je n'en sais rien. — Que dis-je ? Il ne répondrait pas, ne saisissant nullement la question, qui le dépasse de cent coudées.

Donc, l'animal est privé d'intelligence. *A priori* on doit le conclure de la nature même de son âme, substance immatérielle simplement (nous l'avons prouvé au § II de cette étude), incomplète, qui n'a d'être et d'opération que dans la matière et avec elle, et en conséquence est nécessairement bornée à la connaissance sensible. On le conclut aussi *a posteriori*, des faits observés chez les brutes ; nous le verrons tout à l'heure.

III. — Tout être est fait pour agir, dans la limite des puissances ou facultés qu'il a reçues, et c'est par ses actes qu'il court aux fins pour lesquelles il a été créé. Ces actes, il y a dans l'ordre animal une faculté qui les détermine : c'est la *volonté*. Or, la volonté est-elle de même nature chez l'homme et chez la brute ?

« Du principe de réflexion qui agit en nous, dit Bossuet, naît un principe nouveau, la liberté. L'âme, élevée par la raison au-dessus des objets corporels, n'est point entraînée par leurs impressions, et demeure libre et maîtresse des objets et d'elle-même. Ainsi elle s'attache à ce qui lui plaît et considère ce qu'elle veut, pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose. » *(Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. v, § 9).

Rien de plus clair. L'homme veut, c'est-à-dire qu'il se porte vers tel ou tel objet ou s'en détourne ; et il veut librement, c'est-à-dire que, dans son for intérieur, il est affranchi de toute contrainte, qu'il n'est point déterminé à agir par une cause étrangère ou par une aveugle nécessité, mais que, maître de ses pensées, de ses désirs et de ses opérations, il se décide de lui-même, par sa propre détermination et son propre choix,

C'est le second acte qui témoigne de la supériorité spécifique de l'âme humaine comparée à l'âme animale ; car il atteste en celle-là la présence d'une deuxième faculté non moins irréductible que l'intelligence, et qui trouve en cette dernière sa racine et son principe immédiat. Elle s'appelle la volonté libre, ou la liberté.

L'acte libre résulte du concours des deux puissances, l'intelligence et la volonté : l'intelligence qui montre les choses, et la volonté qui se détermine et se décide. C'est ce qui a fait dire à saint Bonaventure que « le libre arbitre — *la liberté concrète* — commence dans l'intelligence et se consomme dans la volonté. » *(Sentent. Lib. II, dist. 25, p. 1, q. 6).* La connaissance précède, nécessairement, car la volonté en elle-même est aveugle ; vient ensuite la détermination libre, grâce à la lumière versée par l'intelligence sur les motifs de la décision.

Nous disons : détermination libre. Ceci demande quelques mots d'explication.

La volonté est un *appétit*. Qui dit appétit d'une chose, dit attraction vers cette chose, amour de cette chose. Ce que je veux, c'est ce que j'aime, et ce que j'aime est ce vers quoi je me porte. Qu'est-ce qui attire la volonté ? C'est le bien ; car tout être est créé normalement pour le bien, et le bien, fin de ses actes, en est le mobile unique. Mais quel bien ?

Il en est de deux sortes : le bien particulier, concret, limité, fini, et le bien universel, parfait, absolu, infini. L'intelligence les conçoit, les juge tous deux, et les découvre à la volonté. Que se passe-t-il alors ?

En présence du bien infini la volonté n'est pas libre ; elle l'appète, elle l'aime, elle y tend nécessairement, elle le cherche et le poursuit en tout et toujours, comme étant son objet adéquat, sa fin naturelle, le terme nécessaire, fixe, immuable assigné à notre nature.

S'agit-il au contraire des biens particuliers, contingents, finis ? Ceux-ci n'ont point pour l'intelligence la raison de fin, mais simplement de moyens. Pâles reflets du bien infini, ne réalisant point tout l'idéal de la bonté, ils sont incapables de satisfaire la volonté qui aspire à l'infini, et ne peuvent exercer sur elle qu'une action restreinte, toujours trop faible pour la subjuguer. A leur égard elle reste à l'état de *puissance* ou d'indifférence, elle leur donne ou leur refuse à son gré son amour. Elle est libre, précisément parce qu'elle est éclairée par l'intelligence, et que guidée par elle, son action revêt le caractère même de l'intelligence : elle se meut, comme celle-ci, non pas dans le particulier, mais dans l'universel, qui seul peut l'enchaîner, parce que seul il la rassasie.

Quelles que soient donc les impressions sensibles des objets extérieurs, contingents et finis, quelles que soient aussi les conclusions de la raison touchant leur bonté relative, la volonté demeure maîtresse de sa décision.

« Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, dit encore Bossuet, et il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux, et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux, et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même, nous délibérons et nous consultons en nous-mêmes si nous irons à la promenade ou non, et nous ne mettons jamais en délibération si nous voulons être heureux ou non. Ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres de choisir les moyens de l'être. » *(Traité du libre arbitre*, chap. 2).

Ces paroles mettent en pleine lumière la diversité d'attitude de la volonté en face du bien universel et du bien particulier. Elles montrent aussi que la liberté est un fait de conscience et d'expérience.

Je sens en effet que je me décide moi-même, sans y être contraint ou nécessité par quoi que ce soit. Je sens que je ne subis pas fatalement l'action que produit l'impression reçue par mes organes. Car, je puis l'interrompre, la retenir, la détourner, la dissimuler, insulter impassible à mon bourreau, par exemple. Je puis même la transformer : à un mouvement impressionnel de nature à provoquer la douleur ou la colère, je puis répondre par le dédain, par la joie et le sourire.

Je sens tout cela. En vain l'on voudra me soutenir le contraire ; je me rirai de tous les sophismes, bien assuré que pour leur compte mes contradicteurs en font autant. Le sentiment de la liberté, on peut le contester, non l'étouffer. C'est un sentiment constant, universel ; dès lors essentiel, inné, ineffaçable. Tous les peuples ont toujours cru à la liberté. Rien n'a réussi à ébranler cette croyance, rien n'y réussira : l'homme ne peut cesser de croire ce qu'il ne peut cesser de sentir.

De ce qui précède il est facile de conclure que la brute n'est pas libre, et ne peut l'être. Elle a une volonté, car les facultés de perception sensitive qu'elle possède appellent des facultés de tendance, ou des appétits correspondants. C'est ainsi qu'aux impressions des objets extérieurs qu'elle subit, nous voyons succéder en elle des affections passionnelles variées : transports d'amour ou de haine, accès de joie ou de colère, auxquels répondra une détermination à l'acte. Donc l'animal a une volonté, mais une volonté sensible comme sa perception, et non intellectuelle, une volonté par là-même nécessitée et non libre.

L'animal se décide comme il connaît. Essentiellement et nécessairement, sa connaissance est bornée au particulier, au fini ; de même l'espèce de jugement qu'il prononce avant d'agir, de même aussi sa détermination. Tel objet qui frappe son imagination, commande aussi à son appétit sensitif et décide irrésistiblement son mouvement. Cet objet est-il bon pour lui ou mauvais, nuisible ou utile ? Le sens le découvre nécessairement, parce qu'il y est déterminé par sa nature ; l'appétit l'aime ou le repousse de même, et s'impose à la volonté qui détermine l'acte toujours conforme. Ainsi, la volonté animale est sans résistance devant le bien particulier, parce qu'elle n'en connaît pas d'autre, et que ne pouvant discerner entre plusieurs biens particuliers qui lui seraient utiles ou préjudiciables, elle subit forcément la fascination de celui qui se présente à elle. L'indifférence lui est radicalement impossible, et conséquemment la liberté : elle agit, non par raison, comme la volonté humaine, mais par une sorte d'élan ou d'entraînement de nature, *instinctu naturæ*, dit saint Thomas. *(De Verit.*, q. 22, art. 1).

III. — *Signes révélateurs de l'intelligence et de la liberté*

L'intelligence et la liberté, telles sont les deux facultés maîtresses, caractéristiques de l'homme, son apanage exclusif. Nous l'avons affirmé et prouvé avec la vraie philosophie ; mais à la démonstration théorique il importe d'en joindre une autre, celle que fournissent l'observation et l'expérience. Elle comprend un ensemble de faits, d'opérations intérieures et extérieures rigoureusement et universellement constatées, qui dérivent de l'intelligence et de la volonté libre, les manifestent avec éclat, et conduisent à la détermination scientifique du règne humain comme distinct par nature du règne animal, où manquent totalement ces phénomènes. Passons en revue les principaux.

I. *La parole.* — La parole, c'est la *pensée parlée*, et la pensée c'est l'abstraction ou l'idée. Tous les mots d'une langue ne sont que des formules abstraites, représentant chacune une idée générale. Le substantif désigne un être, une chose, sans détermination individuelle ; *Pierre, Paul, table, chapeau*, etc., sont des mots applicables à un nombre indéfini d'hommes ou d'objets. L'adjectif, expression abstraite aussi ; *blanc, bon, juste*, sont des qualificatifs qui contiennent l'idée générale de blancheur, de bonté, de justice, et cette idée peut s'affirmer de tous les êtres particuliers où elle se concrète. De même encore le verbe ; *aimer, parler, chanter, marcher, agir, souffrir*, autant de mots, autant de formules abstraites, autant d'idées générales ; car ces termes indiquent des actions qui n'ont aucune réalité subsistante par elle-même. Il en est ainsi de toutes les parties

du discours : pas une qui n'exprime une idée intellectuelle, et cela dans toutes les langues. En sorte que là où la parole existe, il est sûr qu'il y a intelligence ; la parole en est le signe infaillible.

Or, tous les hommes parlent, même ceux du type le plus dégradé, tels que les aborigènes de l'Australie ou de la Terre de Feu : « Tous les témoignages attestent la multiplicité des langues parlées par ces insulaires. » (De Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, p. 330). « Il n'est pas jusqu'aux muets, dit M. Mivart, savant naturaliste anglais, qui, privés du *verbum oris*, ne prouvent par leurs gestes qu'ils possèdent la part réellement importante de la faculté de parler, le *verbum mentale*. »

Et les animaux ? En est-il un qui parle, qui tienne la conversation, non comme un perroquet, mais comme un être raisonnable? S'ils parlent, ils ont une langue, ils ont des mots, des formules, une syntaxe ; comment les hommes, qui ont appris les idiomes les plus inconnus, ne savent-ils point la langue des animaux qu'ils étudient depuis si longtemps ?

Pourtant, on dit communément : le langage des animaux. Mais c'est une manière de parler usuelle, qui n'a aucune valeur philosophique ou scientifique, pas plus que lorsqu'on dit : l'intelligence des animaux. Qu'est-ce que le langage de la brute ? Un son, un cri, invariable, uniforme dans chaque espèce. Qu'est-ce qu'il exprime ? Des sensations, des sentiments, jamais des pensées. C'est un langage purement émotionnel, un langage d'instinct et non de raison. Aussi il n'est pas libre. Quand l'animal manifeste ses impressions, il y est poussé par l'impression même ; il ne peut pas ne pas la traduire au dehors, mais il ne sait pas et n'entend pas qu'il le fait. Voilà pourquoi son langage est toujours vrai : physiologiquement la bête est incapable de mentir. Enfin, comme il n'est pas libre, il n'est pas perfectible ; il ne change ni ne progresse, mais reste invariablement le même pour chaque espèce, partout et toujours.

En est-il de même pour l'homme ? Non ; son langage à lui exprime la sensation, le sentiment, et, de plus, la pensée. C'est un langage rationnel. Il sait, lui, ce qu'il exprime, et il entend l'exprimer. Maître de modifier l'action produite par l'impression extérieure sur ses organes, il est maître aussi de la manifester comme il veut, maître par conséquent d'exprimer des sentiments différents de ceux qu'il éprouve, des pensées opposées à celles qu'il a dans l'esprit. Il peut mentir, parce qu'il est libre dans son langage comme en tout le reste. Pour la même raison il peut s'appliquer à le perfectionner ; et, en fait, comme il y a travaillé et réussi, longtemps avant la création des académies ! Comme il y travaille encore, multipliant les mots, variant les expressions et les tournures, afin de parvenir à rendre ses pensées, avec leurs nuances sans nombre !

Concluons. Signe révélateur de l'intelligence, la parole l'est aussi de la liberté. L'homme parle, donc il est intelligent et libre ; la brute ne parle pas, donc elle n'a ni intelligence ni liberté.

II. *Les inventions, et le progrès* qui en est la conséquence. — « Deux choses, dit Bossuet, font naître les inventions : 1º nos réflexions, 2º notre liberté.... Nous remarquons nos sensations, nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes..., en un mot nous entendons et nous raisonnons, c'est-à-dire que d'une vérité nous allons à l'autre..., et dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres, de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini.... Ceux-là s'abusent qui, voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans certaines bornes. Car une réflexion en entraîne une autre, et la nature des animaux pourra s'élever à tout dès qu'elle pourra *sortir de la ligne droite*... L'homme, par cette force qu'il a de réfléchir, s'est formé des desseins ; il a cherché des matières propres à l'exécution..., il s'est fait des instruments, il s'est fait des armes..., il a changé la face de la terre... Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé ; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini. » *(Connaiss. de Dieu et de soi-même*, ch. v, § 8).

Qui n'admirerait ce magnifique tableau de la puissance de la raison jointe à la liberté ? De ces facultés, en effet, comme de deux sources intarissables, ont jailli au cours des âges toutes les sciences, toutes les industries, tous les arts, inventions merveilleuses par lesquelles l'homme se dirige lui-même, gouverne, utilise, s'approprie les êtres et les choses, tout ce qui a vie dans la nature, tous les éléments, jusqu'à la matière inerte, et prouve ainsi qu'il est le dominateur, le roi de l'univers.

Il naît ignorant de tout ce qu'il doit savoir, mais avec la faculté d'apprendre ; et il apprend. Grâce à cette faculté qui lui permet, dès qu'elle s'éveille, de saisir les notions générales et les premiers principes, il a tout étudié, son propre *moi* et le monde qui l'entoure. Il a discerné ce qui est, conçu ce qui pourrait ou devrait être, réalisé dans le sensible l'idée créée dans l'intelligence, atteint le but marqué à sa volonté. Seul, parmi les êtres innombrables qui forment ce monde visible, l'homme est capable de s'assimiler l'œuvre de ses devanciers, de profiter des efforts qu'ils ont faits, des connaissances qu'ils ont acquises, et de marcher ensuite plus ferme dans la voie où tâtonnaient ceux-là. A lui seul il a été donné de comprendre le passé, de prévoir l'avenir, et par la comparaison des choses d'avancer toujours, d'aller de progrès en progrès, en progrès conscient, réfléchi, calculé, voulu, et progrès non seulement partiel, sur tel point déterminé, mais universel, sur tous les points, dans toutes les directions. C'est ce pouvoir de progresser, mieux encore, cette loi du progrès basée sur sa nature rai-

sonnable, qui créent entre l'homme et tous les autres êtres un insondable abîme.

En effet, rien de pareil chez les animaux : ni sciences, ni arts, ni industries, ni découvertes, ni progrès.

La brute ne s'instruit pas ; elle naît instruite de tout ce qu'elle doit faire, et il lui est impossible d'aller au-delà. L'homme essaie, tâtonne, fait mal, puis mieux. L'animal réussit du premier coup, et d'emblée son œuvre est parfaite dans son genre. Qu'il naisse et grandisse sous le regard de ses géniteurs et vive au milieu de ses congénères, qu'il vienne au monde orphelin et reste séquestré, solitaire, n'importe ; il marche quand même à son action nécessaire tout de suite, et infailliblement atteint le but.

S'il n'invente rien, l'animal non plus ne copie rien. Tous ses actes portent le caractère de l'originalité, et ne sont l'imitation de qui que ce soit. Mais c'est toujours chez lui la même perfection, comme celle des ouvrages faits au métier. Les toiles d'araignée, les cellules hexaèdres des abeilles sont les mêmes qu'au commencement du monde : « Les bêtes sont purement empiriques », a dit Leibnitz.

Tout cela est vrai, même des animaux supérieurs, même des espèces domestiques, qui entendent la parole de l'homme, qui voient ses actes, qui sont associés à ses travaux et ont constamment sous les yeux les merveilles de son art et de ses inventions. Où sont les actes, les œuvres du chat, du cheval, par exemple, du chien surtout, qui révèlent l'ombre même d'un progrès quelconque raisonné, indépendant de l'action du maître ? Il est vrai, l'homme a par l'éducation le pouvoir de modifier dans certaines limites l'instinct de la bête : il la dresse ; par la répétition des actes il peut lui inculquer certaines habitudes, susceptibles même de se transmettre par héritage. C'est un progrès, mais qui a pour cause déterminante, non pas la volonté de l'animal, mais celle de l'homme. Tel l'arbre dont le jardinier ordonne les branches ou modifie le feuillage, tel l'animal qui se perfectionne sous la direction de l'homme. Et encore, il faut l'ajouter, ce progrès, bien que transmissible, n'est ni stable ni durable. Que les races améliorées ainsi dans leur instinct soient abandonnées à elles-mêmes, elles ne tarderont pas à s'amoindrir sous le même rapport et à retourner au type primitif. Un élément essentiel manque : la raison qui apprécie le bienfait de l'action humaine, et la liberté qui en maintienne les avantages contre l'entraînement fatal de la nature.

Pourtant, dira-t-on, comment refuser l'intelligence aux animaux, quand on les voit agir avec tant de convenance et d'habileté ? N'est-il pas prudent et sage le chien qui, suivant une piste et arrivé à un carrefour, s'arrête, hésite un instant entre les trois routes qui s'ouvrent devant lui, cherche en flairant la piste sur le premier chemin, puis sur le second, et ne la trouvant point là s'élance par le troisième, sûr de lui-même et sans chercher davantage, comme s'il se faisait ce raisonnement : Il y a trois chemins ; celui que je poursuis n'a pas passé par les deux premiers ; donc il a pris le troisième ? Peut-on nier qu'il y ait de l'art, et un art admirable, par exemple dans les nids des oiseaux, dans les ruches des abeilles, dans les galeries de la fourmi, dans la hutte du castor à la fois architecte, ingénieur, maçon, terrassier, bûcheron ? Quoi de plus merveilleux encore que l'industrie du fourmi-lion pour faire tomber sa proie dans le piège ? Sans compas il décrit des cercles parfaits, des spirales et des volutes d'une régularité irréprochable. Il creuse dans le sable un cône renversé qui présente un vaste précipice à qui s'en approche témérairement. Caché lui-même au fond de sa trémie, il lance des grains de sable pour faire choir les insectes dans l'abîme. Il s'élance sur ceux qui y tombent, les dévore et emporte loin de son antre les débris sanglants, de peur que la vue d'un carnage récent n'épouvante et n'éloigne de sa demeure de nouvelles proies.

De ces faits et de milliers d'autres semblables, faut-il conclure que les bêtes raisonnent ?

Voici la belle réponse de Bossuet : « C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de *connaître la convenance*. L'un convient non seulement aux animaux, mais encore à tout ce qui est dans l'univers ; l'autre est le vrai effet du raisonnement et de l'intelligence. Dès là que tout le monde est fait par raison, tout doit s'y faire convenablement ; car le propre d'une cause intelligente est de mettre de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages... On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle qui se fait un nid si propre, ou des abeilles qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches : les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement, et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison... Il ne faut donc plus s'étonner si tout se fait à propos dans les animaux : cela est commun à toute la nature ; il ne sert de rien de prouver que leurs mouvements ont de la suite, de la convenance et de la raison ; mais s'ils connaissent cette convenance et cette suite, si *cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits*, c'est ce qu'il fallait examiner... Admirons donc dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie, car il n'y a point d'industrie où il n'y a point d'invention, mais la sagesse de Celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art. » *(Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v, 2 et 10).

L'impulsion d'un instinct éveillé par les sensations, mais dénué de toute intelligence, tel est en résumé le principe de tous les actes de l'animal. Il suffit à les expliquer tous, leurs organes étant disposés ainsi que leurs facultés à être impressionnés, comme nous le voyons, et naturellement inclinés à agir dans un bel ordre et suivant des procédés parfaitement appropriés. L'animal accomplit donc aveuglément les actes que nécessitent la

satisfaction de ses appétits, la conservation de l'individu ou de l'espèce, comme un enfant marche sans connaître les lois de l'équilibre. La pensée qui le dirige n'est pas en lui, mais en dehors de lui et au-dessus de lui ; car elle suppose une science, une sagesse qui dépasserait de loin celle de l'homme lui-même. Il la subit, voilà tout.

C'est pourquoi ses opérations ne sont sûres que dans les choses qui dépendent directement de la sphère attribuée à son instinct. Celui-ci en effet le conduit au but par une série d'actes qui s'enchaînent et se commandent les uns les autres. Troublez cet ordre prédéterminé, apportez-y un obstacle étranger aux habitudes de la bête, en dehors de ses prévisions instinctives : la voilà déroutée ; toute sa sagesse prétendue est sens dessus dessous ; incapable de remplacer un acte de la série par un acte analogue, si simple soit-il, elle agira sans but ou sans convenance ; sa stupidité alors vous étonnera dans la même mesure où vous ravissait son habileté tout à l'heure, et dans le même sujet vous aurez le spectacle de cette étrange contradiction d'une science profonde associée à une ignorance non moins profonde. Citons quelques faits.

La poule couve des œufs de craie avec autant d'attention que ses propres œufs. — A l'époque fixée par la nature, la linotte enfermée seule dans sa cage avec tous les matériaux convenables, travaille à bâtir son nid, à le garnir de fin duvet, pour les petits qu'elle n'aura jamais. — Le singe à qui vous présentez un miroir, croit voir un de ses semblables et fait mille efforts pour l'atteindre ; il est si intelligent qu'il ne distingue pas la réalité de l'apparence ! — Et notre fourmi-lion, qui creusera son cône dans le sable sous une cloche de verre, où nul insecte ne pouvant pénétrer, il est bien inutile de dresser des embûches. — Mais que dire du bembex, cet hyménoptère si habile qui, arrivé au seuil de son terrier dont on a détruit la porte, s'occupe des heures à la rechercher plutôt que de la refaire en toute hâte, et désespéré abandonne sa larve qu'il voit bien cependant, et pour laquelle il a tant peiné ? — Que penser de cet autre hyménoptère, le chalicodome, qui ne s'aperçoit pas qu'on lui a changé son nid, et travaille au nid étranger substitué au sien ? — Et de l'abeille-maçonne, chalicodome aussi, qui continue de bâtir son godet et d'y apporter du miel, sans s'occuper de réparer la brèche qu'y a pratiquée un observateur malin, et par où suintent et se perdent ses provisions ? (Voir les *Souvenirs entomologiques* de M. Fabre).

Voilà les bêtes... Mais aussi, pourquoi les sortir de l'ordre où elles sont emprisonnées comme dans un cercle de fer ? Pourquoi leur demander de l'intelligence, quand elles n'ont que le sens ? et de la raison, dès lors que le Créateur, gardant pour lui la raison, ne leur a donné que l'instinct ?

III. *La religion et la morale.* — Ces deux choses se tiennent ; la première engendre la seconde, comme la cause produit l'effet, comme du principe sortent les conséquences. Si l'homme comprend, pense, raisonne, il doit avoir des idées religieuses et morales. Elles se rencontrent en effet partout chez l'homme, elles manifestent son intelligence et sa liberté, et ainsi constituent chez lui un caractère essentiel qui le distingue de tous les animaux.

« La nature humaine, dit Bossuet, connaît Dieu, et voilà déjà par ce seul mot les animaux au-dessous d'elle jusqu'à l'infini... En connaissant Dieu, elle a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection... Elle connaît qu'elle est une image et une étincelle de cette raison première, qu'elle doit s'y conformer et vivre pour elle..., et aimer tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine ressemblance, c'est-à-dire tous les hommes.

« Là elle découvre les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou, pour mieux parler, de la fraternité humaine... Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois est digne d'être réprimé et châtié par leur autorité toute-puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir... Elle connaît donc par des principes certains ce que c'est que châtiment et récompense, et voit comment elle doit s'en servir pour les autres, et en profiter pour elle-même. » *(Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. v, 6).

Idée de Dieu, être nécessaire, infini, principe de tout et souverain Maître ; idée de notre dépendance à son égard et de la loi morale qui nous rattache à lui, et de là idée de notre responsabilité : ces notions, si grandes et si hautes, forment la base de la religion et de la morale. C'est la gloire de la raison humaine d'y atteindre, d'en déduire les devoirs qui s'imposent à notre activité, de comprendre et de sentir que la vie est bonne ou mauvaise selon qu'elle s'y conforme ou s'en écarte. L'homme est essentiellement un être religieux et moral.

Sans doute, ces conceptions d'une nature transcendante ne se trouvent pas chez tous à un égal degré, et cela pour des raisons multiples qu'il serait inutile d'énumérer. Mais, un fait général et constant, en face duquel ne se dresse aucune exception rigoureusement démontrée, c'est que tous les hommes ont une religion, ou tout au moins des idées religieuses et une morale qui en témoigne, si bas qu'ils soient descendus dans la dégradation. Sous ce rapport, les Esquimaux, les Fuégiens, les Australiens, les Boschimans placés, assure-t-on, au dernier degré de la famille humaine, ne sont pas plus déshérités que les autres peuples ; missionnaires et voyageurs l'attestent. Ces trois groupes d'aborigènes voisins du pôle sud « croient en un être tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qu'ils nomment *Motogon*. Sa manière de créer est de souffler ; pour créer la terre, il dit : Terre, sors, et il souffla, et la terre fut créée. Il en fut ainsi du soleil, des arbres, des kanguroos. *Motogon*, l'auteur de la vie, est opposé

à *Cienga*, l'auteur de la mort. Celui-ci déchaîne les tourbillons et les tempêtes ; il frappe de mort les enfants, d'une main invisible ; le peuple le redoute extraordinairement. » (Mgr Salvado, cité par Max Müller). — M. Mivart, déjà nommé, résume ainsi ses études sur ces peuplades sauvages : « En ce qui regarde la *religion*, nous avons vu que les conceptions religieuses paraissent exister dans toutes les races du genre humain ; en ce qui concerne la *moralité*, nous avons trouvé que non seulement les races possèdent la perception morale, mais que leurs principes fondamentaux en matière de morale ne sont pas en contradiction avec les nôtres. » Quant aux Esquimaux, voici ce qu'en écrit un voyageur, M. Lesson : « Superstitieuse à l'excès, la race polaire, à cela près de quelques nuances, a présenté dans toutes les tribus des idées religieuses identiques ; » et un autre, M. Ross, cité par Pouchet (*Pluralité des races humaines*) : « Ces tribus ont des lois morales d'une certaine étendue écrites dans leur cœur, comme de nombreux traits de leur conduite le montrent sans en pouvoir douter. »

Peut-on en dire autant des animaux, même les plus parfaits, du chien, du singe, du cheval, du lion, de l'éléphant ?

L'animal est-il un être moral ? De ce que le chien de chasse, par exemple, cravaché à diverses reprises, n'ose plus toucher au gibier abattu par son maître, faut-il en conclure qu'il s'est corrigé sciemment du vice de la gourmandise ? Si le chat et l'ours grondent et soufflettent leurs petits, est-ce pour leur enseigner la morale et la civilité ? Et la décence, la pudeur, ces choses indéfinissables d'après Joubert, mais dont le sentiment est si profondément enraciné dans tout être humain, la brute en est-elle bien férue ?

Sans moralité, l'animal est aussi sans religion. Un incrédule sectaire, Karl Vogt, président de l'Institut Genevois, soutient le contraire. « On trouve chez les animaux, dit-il, au moins le germe de la croyance à des êtres mystérieux de nature supérieure et qu'on doit craindre... La crainte du surnaturel, de l'inconnu, est le germe de toutes les idées religieuses, et cette crainte est développée à un haut degré chez les animaux domestiques intelligents, chez le chien et le cheval. » *(Leçons sur l'homme)*. Cela ne tient pas debout ; car la religion repose, non sur la peur, mais sur l'idée de Dieu et de ses attributs. Or, « dire que les animaux aient le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement et renoncer au bon sens. » (Bossuet, *loc. cit.*).

Non, la religion pas plus que la morale n'entrèrent et n'entreront jamais dans cervelle de brute. Au contraire, l'homme, le sauvage le plus abruti, le peuple le plus dégénéré est susceptible — les missionnaires en témoignent — de recevoir des idées religieuses, de s'élever à une religion positive, à la conception et à la pratique d'une loi morale. C'est un fait qui clôt toute discussion sur le point où nous en sommes.

Mais pourquoi cette différence ? Pourquoi ce vaste fossé entre l'homme et la brute ? C'est que l'homme possède une âme intelligente et des dons de l'esprit, qu'il a la faculté de raisonner, un libre arbitre dont il a conscience, une connaissance du bien et du mal, un sens moral, un sentiment et des aspirations religieuses, la connaissance enfin de lui-même et de sa responsabilité. Tout cela manque à l'animal.

Un jour l'homme invita le lion dans son palais et lui donna une hospitalité princière. Le lion visita le palais de l'homme avec une très vive curiosité ; il admira tout. Seulement, il remarqua avec quelque surprise que dans les couloirs et les salons, partout, on avait représenté le lion combattu, vaincu, terrassé par l'homme. Lorsque la visite fut terminée, son hôte lui demanda ce qu'il pensait des splendeurs dont il avait été le témoin. Il les loua sans réserve, mais il ajouta : « Les lions auraient joué dans vos tableaux et vos sculptures un autre rôle, si les lions avaient été des artistes. »

Mais quand le héros de la fable, le lion, sera devenu artiste, nous proclamerons la communauté de nature entre l'homme et la bête, et nous ne dirons plus : *Un abîme infranchissable les sépare*.

Q. — J'ai lu avec intérêt et profit l'article du 24 novembre sur le Droit de propriété. Sur un point, la pensée du rédacteur me semble, sinon erronée, du moins obscure.

En répondant à l'objection tirée de l'apparente illégitimité du « superflu », votre collaborateur distingue avec raison entre l'obligation résultant du haut domaine de Dieu, de l'exercice qu'il en a fait par la prescription — tant naturelle que surtout positive — de la bienfaisance, et celle qui pourrait naître de l'économie des relations sociales réglée par la justice commutative. Mais il ne met point en relief suffisant l'objet précis de l'ordre divin promulguant le devoir de l'homme à l'égard de son superflu. Le riche doit-il vraiment « se défaire » de ce superflu, c'est-à-dire se dessaisir de « la propriété des biens » dont le revenu ne saurait trouver, dans la nécessité ou la convenance, un emploi motivé aux yeux de la saine raison ? Est-il astreint simplement à « utiliser conformément au vouloir divin, » c'est-à-dire « à verser au budget de la bienfaisance privée ou publique, » le revenu de ce capital superflu ? En d'autres termes, Dieu a-t-il fixé un « maximum », relatif et variable sans doute suivant les conditions individuelles, mais enfin un maximum à la « possession » des biens de la fortune ? ou a-t-il établi seulement une « limite » à la « jouissance », se réservant pour l'affecter aux nécessiteux l'usufruit de ces biens dont il permet aux fortunés d'ici-bas de garder la propriété et dont il leur confie l'administration ? Cette seconde hypothèse paraît moins dans le sens obvie de la réponse faite par le rédacteur à l'objection par lui soulevée. N'est-elle pas cependant la plus conforme, sinon toujours aux termes, parfois légèrement oratoires, du moins à l'esprit des Pères et écrivains ecclésiastiques ? Ne trouve-t-elle point un appui dans la distinction souvent indiquée par eux entre la propriété et l'usage, distinction rappelée par saint Thomas (II^{a} II^{ae}, Quæst. XXXII, a. 5, ad 2) qui fait siennes, en les complétant, les paroles de saint Ambroise (Ser. 81) : « Bona temporalia quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quoad proprietatem ; sed quantum ad

usum, non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum qui ex iis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. »

Aussi bien : j'ai trois millions — pure supposition, hélas ! ou heureusement, suivant les points de vue — et le revenu suffit largement, oh ! très largement, même avec l'abaissement du loyer de l'argent, à tous mes besoins comme à mes légitimes satisfactions. Un oncle d'Amérique me lègue sa fortune, tout juste autant. Je suis prêt à faire passer annuellement tout l'intérêt de ce capital en bonnes œuvres. M'obligerez-vous à m'en défaire ?... Si oui, je vous le confesse, il me faudra une bonne méditation au pied de la crèche pour me rendre à votre décision, et peut-être croirai-je, en vous obéissant, me conformer seulement à un conseil de plus grande perfection.

R. — Merci à notre correspondant de sa bonne lettre, qui va nous fournir l'occasion de préciser encore davantage, sans sortir de la ligne tracée déjà, notre enseignement sur les droits et devoirs du riche par rapport à l'emploi de ses biens temporels.

Remarquez d'abord que nous n'avons pas dit, et certes ne pensons pas, que Dieu ait fixé *a priori*, aucune limite maximum à la jouissance du riche considéré isolément, ni aucune limite minimum à ses libéralités vis à vis du pauvre. Un riche, pris à part, sans relation avec son prochain, s'il était *seul* enfin sur la terre, pourrait jouir des biens temporels sans qu'aucune limite lui fût imposée par le fait des nécessités du voisin qui n'existerait pas. La jouissance, en pareille hypothèse, au lieu d'être réglée comme dans l'ordre présent par la vertu de charité, ne le serait plus que par les autres vertus individuelles, prudence, tempérance, etc., dont le riche aurait toujours à tenir compte dans la bonne direction morale de sa vie, au double point de vue naturel et surnaturel. Donc, en bon principe de théologie et de philosophie « temporelle », c'est le besoin du frère en humanité qui crée chez le fortuné l'obligation de donner de son superflu.

Ne disons donc jamais que le riche, *en tant que riche*, formellement parce qu'il est riche, est honni de Dieu et frappé par lui comme d'une sorte d'incapacité radicale à garder la propriété des biens temporels dont il regorge. Il ne faut jamais prendre la question par ce côté-là, que les socialistes affectent de regarder comme présentant le point capital du problème et la racine dernière de sa solution. Non ! *Posséder beaucoup* de biens temporels n'est pas par là-même absolument faire usage immoral des biens de la terre, et contracter devant Dieu, devant le droit naturel et la foi révélée, l'obligation, *sub peccato*, de s'en défaire.

Ceci dit, et c'est très important à retenir, laissons de côté l'hypothèse du riche *ut sic*, vu tout seul dans son idéal isolement au milieu de ses richesses. L'homme ici-bas a nécessairement des frères, et non moins nécessairement (c'est de foi : *pauperes semper habetis vobiscum)* des frères infortunés, souffrant du besoin de vivre, maltraités par les circonstances, pauvres enfin. Dès lors, les relations forcées du riche avec son frère le pauvre, introduisent chez lui nécessairement un objet à l'exercice de la vertu de charité, et, au lieu de régler l'usage de sa fortune par des considérations d'ordre privé, purement égoïste, il a l'absolu devoir de conscience devant Dieu de faire place dans l'administration de ses richesses à la loi de charité.

Là-dessus, vous demandez : « Mais si le riche, sous peine d'éternelle réprobation, doit se défaire de son superflu pour le verser dans le sein de ses frères pauvres, faut-il entendre par ce superflu le capital ou les rentes ? Je veux bien que le précepte de l'aumône m'oblige à me dessaisir de mes rentes pour aider un peu mon prochain à prendre sa petite part de la félicité temporelle. Quand je lui ai donné mon revenu, ou plutôt, *de* mon revenu, est-ce que je ne suis pas en règle ? Voudrez-vous que je lâche aussi quelque chose du capital, et n'est-ce point assez de partager avec autrui l'*usage* des biens temporels, en conservant pour soi leur domaine fondamental de *propriété* proprement dite ? »

Réponse : Capital et revenu, l'un et l'autre, *peuvent* être appelés à tomber sous la loi de l'aumône. Le revenu seul, dans un très grand nombre de cas, suffira à l'accomplissement du précepte, si vous avez des raisons acceptables de conserver le capital comme source de bien-être utile pour vous et les vôtres, dans les conditions que nous avons eu déjà l'occasion d'analyser. Mais si la notion théologique, même très large, de superflu touche également le capital, pourquoi celui-ci ne tomberait-il pas, lui aussi, sous la loi de charité ?

Dieu, dites-vous, d'après certains auteurs, semble laisser au riche la *proprietas* et ne leur demander que la communication de l'*usus* aux frères malheureux. — Il y a dans cette manière de parler une équivoque qu'il importe d'éclaircir.

Dieu donne à l'*homme en général* la propriété des biens de la terre, c'est très vrai ; de plus, il donne à chaque homme en particulier le droit de pouvoir *servatis servandis* exclure son voisin du domaine de propriété privée qu'il exerce sur les choses temporelles, c'est vrai encore, au point de vue de la *justice*, et ainsi que nous l'avons dit, de la justice considérée sous son aspect de vertu sociale ; et Dieu veut que l'*usage* du bien de la terre reste commun à tous les hommes, c'est vrai toujours.

Arrivons maintenant à ce qui est faux : Dieu et les auteurs prennent dans cette prétendue manière de parler, *propriété* et *usage* comme termes synonymes de *capital* et *revenu*, c'est faux ; Dieu et les auteurs admettent que la susdite *proprietas* ne comporte pas en elle-même un superflu qui tombe, aussi bien que nos rentes modernes, sous le précepte de l'aumône, c'est faux.

En réalité, *capital* et *revenu* sont des biens temporels qui, l'un et l'autre, peuvent être objets de *propriété* privée, tout comme l'un et l'autre peuvent *servir* au bien-être de la vie, et rentrer dans la signification pratique du mot *usus*. On a, dans

nos sociétés modernes, précisé ces deux mots *propriété* et *usufruit* d'une manière que n'avaient point dans l'esprit les anciens théologiens qui ont parlé du devoir de l'aumône. Il ne faut donc pas leur prêter notre langage pour leur faire dire ce que le leur n'a point voulu exprimer.

Les biens de la terre sont par Dieu confiés (prêtés) à l'homme, avec le droit naturel de se les approprier individuellement, sous réserve cependant de la loi fondamentale qui exige que tous soient appelés à en user pour leur plus grande félicité temporelle. Nous avons dit comment cette communauté d'usage pouvait et devait se réaliser du côté des riches par l'exercice de la charité, tout en laissant intact chez eux, au point de vue humain de la justice, le droit de propiété privée. La distinction entre revenu et capital ne fait rien à la chose. Il y a devant la justice propriété individuelle inviolable dans les deux cas, tout comme il y a devant la charité, *prêt* au même titre de la part de Dieu, dans les deux cas, et obligation d'éviter tout aussi bien la confiscation égoïste de l'*usus* du capital que la confiscation égoïste de l'*usus* du revenu, en prenant le mot *usus*, non pas au sens très spécial et technique d'*usufruit*, ou de *rente* par rapport à capital et à domaine profond, mais dans le sens d'accommodation aux besoins de l'homme, de source pratique d'utilité temporelle pour la vie.

Et, en vérité, voyez-vous d'ici un homme, ou une société financière, si vous voulez, qui possédérait en *propriété* tous les biens « possédables » de la terre entière, et qui, de par la loi de charité, distribuerait tout simplement au reste de l'humanité le résidu, la vingt-cinquième partie, 4 0/0, en sorte que le reste du genre humain se trouverait n'avoir l'*usus* des biens de la terre utiles que dans la proportion de 4 0/0? Les grosses accumulations de capitaux comportent, dans leur genre « capital », tout aussi bien du superflu que les grosses rentes; les capitaux sont de la monnaie utilisable tout aussi bien que les coupons, un élément donc de bonheur temporel qui tombe, tout aussi bien que les rentes, sous la loi du partage *ex caritate*.

D'ailleurs, notez bien que jadis la question se posait tout autrement qu'aujourd'hui. La *productivité* propre de l'argent n'était pas connue, sauf chez les usuriers qui l'ont de tout temps exploitée, malgré les rigoureuses condamnations de l'Eglise. Le problème se posait donc alors, comme nous pouvons encore le poser aujourd'hui, sur tout autre terrain que celui de l'argent. J'ai un pressoir; vous n'en avez pas, et il vous en faudrait un; vous en avez grand besoin; votre pauvreté vous empêche de faire cette emplette et il vous faudra subir grosse perte si vous faites moudre et presser vos pommes à prix de location chez un voisin. Je vous prête mon pressoir; vous en usez; voilà l'*usus*. Mais j'en garde le domaine, et vous me le rendez après l'opération, voilà la *proprietas*; et ainsi en mille autres cas analogues. Nous sommes loin du *capital* et de la *rente* ici. Toute l'utilité du pressoir est dans son usage, tandis que l'utilité de l'argent est aussi bien dans le capital que dans la rente, monnaie et source immédiate du bien-être dans les deux cas.

En pratique, il convient cependant de tenir compte en nos mœurs actuelles de la distinction de l'argent-capital et de l'argent-revenu, au point de vue du précepte de l'aumône, pour cette raison très simple que l'aliénation du capital pourrait de bonne heure tarir la source de bien temporel ou utile auquel le riche a droit avant l'obligation de satisfaire au précepte de l'aumône. Mais enfin, si vous supposez un capital tel qu'il est superflu *en tant que capital*, aussi bien que les rentes y annexées, — et nous disons superflu au sens théologique très large expliqué ailleurs avec tout le soin possible, — ce capital reste bien, il est vrai, envers et contre tous, la propriété du riche, humainement, *en justice*. Devant Dieu; en conscience, le garder, en refuser la communication aux frères qui souffrent du froid, de la faim, de l'infortune, c'est faire un *vol* à Dieu, disons, pour rester dans les termes d'une langue plus connue, moins susceptible d'équivoque, c'est pécher gravement contre le précepte de la *charité*, c'est se mettre dans le cas de ceux auxquels il a été dit : *Discedite a me maledicti... ite in ignem æternum*. Le verre d'eau refusé à Jésus-Christ, dans l'effroyable apologue, n'était pas un coupon de rente; c'était aussi bien une propriété que tout autre objet d'emploi immédiatement utilisable au soulagement de la misère. Concluez.

Quant à dire dans quelle mesure pratique le riche a le devoir de se dessaisir d'une parcelle de son capital exagéré, pour le verser au sein des pauvres, c'est une tout autre difficulté où nous avons déjà refusé de nous laisser entraîner, pour cet excellent motif que nous la savons réfractaire à toute solution de formule générale. Nous n'avons fait qu'une étude de principes, et c'est bien là ce qui manque le plus aux innombrables amateurs de sociologie qui s'égarent à perte de vue, sans boussole, dans l'inextricable problème de la répartition des richesses.

Après avoir beaucoup et longtemps cherché, nous sommes tout bonnement revenu au catéchisme, n'ayant nulle part découvert d'autre solution possible à la question sociale que celle-ci : de la part du pauvre, respect de *justice, sub peccato*, aux biens des riches; de la part du riche, respect de *charité* par aumône, *sub peccato*, à la misère des pauvres.

Q. — Il y a des religieux et des prêtres séculiers qui quêtent des aumônes pour un but déterminé, par exemple pour les missions, pour une église, pour les pauvres.

Or plusieurs de ces quêteurs voyagent en seconde classe en chemin de fer, quoiqu'au point de vue du temps à gagner ils puissent aussi bien voyager en troisième, et ils prennent le prix de leur voyage sur le montant des aumônes reçues.

1° Les quêteurs font-ils objectivement un acte moralement bon ?

2° S'ils font objectivement un acte moralement mauvais, contre quelles vertus pèchent-ils ?

3° S'ils font un acte moralement bon, est-il meilleur de voyager en troisième ?

R. — Ad I et II. Les personnes qui donnent pour les bonnes œuvres connaissent et approuvent la pratique communément suivie par les quêteurs, qui consiste à prendre sur le montant des aumônes reçues de quoi voyager honnêtement et convenablement. Mais ils n'approuveraient pas un mode de voyager luxueux et confortable ; et les quêteurs qui en voyageant feraient des dépenses extraordinaires, iraient contre les intentions des donateurs et pécheraient contre la justice, et s'ils étaient religieux contre le vœu de pauvreté.

Or, voyager en seconde classe en chemin de fer au lieu de voyager en troisième, occasionne sans doute un surcroît de dépenses et prive les bonnes œuvres d'une partie des aumônes qui leur étaient destinées. Mais ce surcroît ne peut être considéré comme une dépense extraordinaire ; et les quêteurs qui pratiquent ce mode de voyager, ne vont pas contre l'intention des bienfaiteurs. Ceux-ci, en effet, n'entendent pas restreindre à ce point la liberté des quêteurs : ils veulent qu'ils voyagent non d'une façon luxueuse et confortable, mais d'une façon honnête et convenable. Or, voyager en seconde classe n'est pas communément réputé chose luxueuse et confortable. — Au surplus, de graves motifs font aujourd'hui aux prêtres et aux religieux presque une obligation d'adopter ce mode de voyager. En troisième, en effet, ils se trouveraient le plus souvent au milieu de gens grossiers, exposés par conséquent à entendre et à voir une foule de choses plus ou moins inconvenantes ; leur présence, leur costume ne manqueraient pas de provoquer des propos impies, injurieux, des discours hostiles à la religion, etc. Ces inconvénients ont paru assez graves à plusieurs communautés religieuses pour prescrire à leurs membres de ne voyager qu'en seconde classe.

Ad III. En dehors du cas spécial d'une prescription particulière des supérieurs, et abstraction faite des inconvénients signalés plus haut et dont plusieurs intéressent la gloire de Dieu et l'honneur de la religion, il est meilleur en soi de voyager en troisième : ce mode de voyager est plus conforme à l'esprit de pauvreté, de pénitence et de charité. Mais, de nos jours et surtout en France, il est généralement mieux, pour un prêtre et pour un religieux, de voyager en seconde, au moins s'il s'agit d'un voyage un peu long.

Q. — Dans une chapelle des environs de ma paroisse est établie la dévotion à Notre-Dame du Perpétuel-Secours. Les bonnes religieuses à qui est confiée la garde de cet oratoire propagent le plus possible cette dévotion, c'est très bien. Mais aux personnes faisant quelque neuvaine, elles distribuent de petites gravures connues, paraît-il, sous le nom de « mignonnettes, » et elles conseillent pour chaque jour de la neuvaine d'avaler quelques images, afin d'être plus sûrement exaucé. N'y aurait-il pas de la superstition dans cette pratique ?

Le bon *Ami* pourrait-il faire connaître l'origine de cet usage, si toutefois il y avait quelque fait l'autorisant ?

R. — Nous nous sommes adressés aux R. P. Rédemptoristes pour obtenir les renseignements les plus complets sur ce point. Voici comment la question a été traitée en 1888, par le Bulletin de l'archiconfrérie de Notre-Dame du Perpétuel-Secours, intitulé *La Sainte Famille* [1].

A différentes reprises, ont été soulevées çà et là certaines objections contre l'usage des petites images (ou miniatures) de Notre-Dame du Perpétuel-Secours. Nous n'avons pas cru devoir en tenir compte, vu qu'il plaît à la sainte Vierge de répondre quotidiennement, par des grâces tantôt corporelles tantôt spirituelles, à la confiance de ses serviteurs, vu surtout que « jamais l'Eglise de Jésus-Christ n'approuve ni ne tolère même par son silence, ce qui est contre le dogme ou la morale. » Il ne sera pas inutile toutefois de présenter aujourd'hui quelques observations concernant ce pieux usage. Notre siècle, en effet, se ressent de ses devanciers, et si le protestantisme a prêché la foi sans les œuvres, si le jansénisme a voulu le moins d'œuvres possible, le libéralisme réclame en fait de surnaturel la dose la plus minime. Sous ces influences on crie aux abus, on se scandalise, on veut supprimer, et cela sans faire réflexion que s'il fallait supprimer tout ce dont l'humaine faiblesse est capable d'abuser, les sacrements eux-mêmes, institués par Jésus-Christ, n'échapperaient pas à la destruction.

Bref, l'emploi des miniatures est-il une superstition ? — Evidemment, il y aurait superstition si l'on attribuait à ce petit carré de papier une vertu infaillible, ou bien encore si l'on attachait la guérison ou la conversion attendue à telle formule, à tel nombre d'images appliquées ou absorbées. Mais il en est tout autrement. D'abord c'est à la sainte Vierge, invoquée sous un titre qui lui est cher, que s'adresse l'hommage de foi simple et de naïve confiance rendu à son image. Ensuite, ces miniatures sont des objets bénits et rentrent par le fait même dans la catégorie des sacramentaux, qui opèrent *ex opere operantis* suivant les dispositions de celui qui s'en sert. A quiconque s'étonnerait de cette bénédiction, il suffit de rappeler que le Rituel contient une formule qui permet de bénir tout objet comestible. Et si l'image de la sainte Vierge imprimée sur le papier, s'opposait, au nom du respect qui lui est dû, à l'usage qu'on fait des miniatures, il faudrait donc supprimer les saintes images gravées sur les pains d'autel !

D'ailleurs, pour peu qu'on lise les vies des saints, on se convaincra que la plupart des miracles opérés par leur intercession ont eu pour cause sensible l'application de leurs images ou de leurs reliques. Tantôt c'est un fil de leurs vêtements, tantôt c'est un peu de poussière de leur tombeau, pris avec foi dans une boisson sans vertu, qui a déterminé des résultats surnaturels. Si les *Agnus Dei* ont un pouvoir spécial contre l'incendie, si les médailles de saint Benoît sont notoirement efficaces en tant de rencontres, si l'on court à saint Hubert pour être guéri de la rage par l'inoculation d'un fil de l'étole du thaumaturge, si l'eau de Lourdes opère tant de merveilles, si la pierre du martyr de Baziège, au diocèse de Toulouse, possède la vertu de guérir les rhumatismes, si l'huile de la lampe de M. Dupont de Tours a consolé tant d'âmes, si le blé de saint Nicolas de Bari employé par saint Joseph Calasance, si l'eau bénite de saint Ignace, si la neuvaine de saint François-Xavier et la bénédiction imprimée de saint François d'Assise

[1] *La Sainte Famille*, octobre 1888, p. 550.

procurent tant de bienfaits, pourquoi les images de Notre-Dame du Perpétuel-Secours ne seraient-elles pas l'instrument de ses maternels secours et le canal de ses perpétuelles grâces ?

D'ailleurs, en Italie, au vu et au su de l'autorité ecclésiastique, on vénère et on emploie des miniatures reproduisant les Madones miraculeuses ; c'est ainsi que les Pères Augustins propagent avec fruit les petites images de Notre-Dame du Bon Conseil, la célèbre Vierge de Genazzano. Et qu'on ne dise point que c'est là une dévotion nouvelle. Au siècle dernier était fort répandu dans le royaume de Naples l'usage des *cartelle dell' Immacolata*, petits papiers sur lesquels était inscrite en abrégé une profession de foi à l'Immaculée Conception de Marie. On les donnait à prendre aux malades, on les appliquait sur leurs plaies, on les suspendait aux murs des maisons comme le faisait en Lorraine le bienheureux Pierre Fourier pour les images de la Vierge immaculée. Saint Alphonse en parle dans les *Gloires de Marie* comme d'une dévotion louable, et s'en servait lui-même. Ecrivant à une de ses nièces, religieuse de chœur, atteinte d'un mal de gorge opiniâtre, le saint Docteur lui conseille de prendre une *cartella* chaque jour dans un peu d'eau en invoquant avec confiance la sainte Vierge ; la religieuse suivit ce conseil : presque aussitôt elle recouvra la voix et jusque dans sa vieillesse elle la conserva forte et sans altération. Le P. Pepe, de la Compagnie de Jésus et contemporain de saint Alphonse, était un ardent propagateur de ces *cartelle*, comme le démontrent deux lettres où le saint remercie ce religieux de lui en avoir envoyé. Dans son livre *I sabbati dell' Immacolata Concezione*, le pieux jésuite raconte un grand nombre de miracles obtenus et venge cette dévotion contre les attaques de certains critiques d'alors.

Peut-être cet usage s'est-il établi dans le royaume de Naples en souvenir de saint Thomas d'Aquin, qui, à l'âge de cinq ans, comme le rapportent les nouvelles leçons de son office, approuvées par Léon XIII, avala un papier sur lequel était écrite la Salutation angélique. Quoi qu'il en soit, ce n'est point une pratique bizarre ni singulière. Maracci, le savant théatin, rapporte dans son ouvrage *Cæsares mariani* que l'empereur Andronique l'Ancien sur son lit de mort avala par piété une image de la sainte Vierge, ce qui n'était donc pas inouï de son temps. En France même, en plein XVII[e] siècle, le P. Bernard, dit le *pauvre prêtre*, n'a-t-il pas converti un condamné rebelle et obstiné en lui faisant manger le *Souvenez-vous ?*

Q. — Que pense l'*Ami* de M. Huysmans, de son attitude, de ses idées et jugements sur l'Eglise, sur ses ministres, sur son esprit religieux et mystique ?

Sur ce point, qui n'est pas seulement un fameux fait divers, une conversion individuelle (?), se concentrent une foule de graves questions, v. g. les rapports de l'Eglise avec tous ces intellectuels qui sérieusement ou par un motif moins louable tentent vers elle un rapprochement.

Vous le savez bien, les catholiques sont divisés sur la conversion de Huysmans. Les uns l'affirment, l'exaltent avec les Bénédictins, les Trappistes en général, beaucoup de religieux et de prêtres, dont M. Mugnier du clergé de Paris. D'autres se défient, réclament des explications avec MM. Delfour, Ribet et Belleville. La *Semaine religieuse* de Bourges, organe officiel de l'Archevêché, celle de Poitiers sont avec ces derniers. Qu'en pense l'*Ami?*

R. — Encore une question *personnelle*, à laquelle il nous semble qu'on a donné une importance et un retentissement beaucoup trop considérables.

C'est la manie du jour, de se jeter pour ainsi dire aux pieds des célébrités mécréantes qui font mine de se rapprocher de nous. Il y a au fond, dans cette attitude, une faiblesse et une erreur ; car c'est faiblesse de foi, que d'estimer tant et de tant escompter, humainement parlant, pour l'Eglise, le concours de ces célébrités du mal, dont la conversion ne peut guère produire auprès des fidèles, auprès même de leurs anciens amis d'impiété, un bien qui compense le mal causé à la société par les scandales de leur vie passée. Erreur, en plus, si, comme il arrive certainement pour quelques-uns, l'on est tenté d'humilier les droits sacrés, imprescriptibles, de la vérité catholique devant la coquetterie réglée qu'entraîne le culte quelque peu idolâtrique de ces grands hommes, que leurs aberrations devraient pourtant nous faire voir bien petits, misérables pygmées, parce qu'ils sont tels devant Dieu.

Tout dogme est intransigeant de sa nature. Pourquoi alors ces coups d'encensoir au vice et à l'hérésie, je veux dire aux vicieux et aux hérétiques, ce qui est bien près d'être tout un, quand ceux-ci sont des chefs de file en qui s'incarne visiblement l'esprit du mal dont leur personne est saturée? La charité pour les ennemis, d'après la morale, doit s'entendre tout autrement ; loin d'être méritoire, elle devient une monstruosité dès là qu'à côté de la considération abstraite de la personne on y englobe ses vilains défauts, qui ne devraient jamais cesser d'être des objets de haine pour nous.

Or, je le demande, a-t-on cure, dans nos procédés laudatifs à l'égard des illustrations du mal, a-t-on soin d'apporter dans les éloges la réserve discrète qui laisse suffisamment percer la répugnance que doivent nous inspirer leurs vilains côtés? C'est là un sujet profond et curieux, très pratique aussi, de méditations, où nous n'avons pas à entrer pour le moment. L'occasion se présentera peut-être, sans noms propres cette fois, d'en faire l'objet d'une étude à part, fouillée et solide. Il suffit d'avoir rappelé très sommairement ces quelques principes fondamentaux de critique pour répondre à la question qui nous est posée.

Huysmans s'est-il converti, ou ne s'est-il pas converti sérieusement ? Persévérera-t-il, Huysmans, s'il s'est bien converti ? Que va devenir Huysmans, où ira Huysmans, que pensera, qu'écrira demain Huysmans ??? *That's the question !* A côté de la question Dreyfus, c'est dans la presse catholique, une des grosses questions du jour !...

Ingénûment nous répondons que la chose nous importe infiniment peu, et que nous estimons nos colonnes mieux remplies par des sujets un peu plus sérieux, plus dignes de l'attention de nos lecteurs.

Nous ne connaissons point Huysmans. Nous lui voulons du bien, comme à tous nos prochains, et un peu plus même qu'à beaucoup d'autres, puisque, paraît-il, étant plus pécheur, il avait plus besoin de la miséricorde du bon Dieu. Si

donc, revenant du monde où l'on ne croit pas, il rentre dans le giron de l'Eglise, nous nous en réjouirons, certes, mais comme il convient, sans troubler l'humilité de sa contrition par des dithyrambes joyeux, où, le diable aidant, il serait bien tenté de voir une explosion de reconnaissance pour le grand service rendu par lui, le grand homme, à l'Eglise, du fait de sa conversion.

Il a, dans sa littérature panachée et truculente, écrit de très belles et de très vilaines pages ! Mélimélo ! Aux critiques de le juger, quant à la valeur artistique *naturelle* de ses procédés de composition et de style. Les uns l'admirent ; les autres en sont horripilés. Que nous importe, après tout, la place qu'il mérite comme gendelettre ? Le pénitent seul nous intéresse, et encore, ni plus ni moins que tant d'autres, qui ont au moins la discrétion de pleurer leurs fautes d'une manière un peu moins bruyante, et donc un peu plus chrétienne aussi.

Qu'il désavoue et retire du commerce les mauvaises lignes qui sont jadis tombées de sa plume, qu'il répare le scandale causé par ses œuvres et, sachant écrire, qu'il consacre désormais sa vie à préparer, pour ses frères en foi catholique, des lectures un peu plus franchement édifiantes, c'est de quoi nous le louerons, sans lui en faire un titre de gloire — que fait de glorieux le débiteur qui paie ses dettes à Dieu et aux hommes ? — sans croire surtout que cet « accident » va être une grosse bonne fortune pour l'Eglise et la marche du monde chrétien. L'abbé Gévresin et cette excellente Mme Bavoil n'ont pas été sans lui donner à entendre que, dans la mystique surnaturelle, les vraies conversions de pécheurs s'accommodent mal des accompagnements à grand orchestre ; et si, d'aventure, ces lignes tombaient sous les yeux de Huysmans, nous comptons bien sur l'abbé Gévresin et sur Mme Bavoil pour lui faire comprendre qu'elles ne proviennent d'aucune inspiration qui puisse lui être personnellement désobligeante, mais seulement du désir de lui être chrétiennement utile ainsi qu'à certains de ses admirateurs quelque peu intempérants.

Nous lui souhaitons la paix, qu'il cherche sans doute, et dont il doit avoir besoin ; seul, le recueillement du silence peut la lui donner. Nous voulons être de ceux qui n'auront point sur leur conscience de l'avoir troublée.

Q. — Pourriez-vous me dire quelles sont les conditions d'admission et les avantages pour les associés d'une confrérie de la Sainte-Trinité pour la délivrance des âmes du purgatoire ? Où trouver des notices sur cette confrérie ?

R. — Nous trouvons dans le *Manuel des Associations catholiques* de l'abbé Verry une courte notice sur l'Œuvre dont vous parlez ; en voici les points principaux.

L'association de la très sainte Trinité doit son origine à une humble servante qui, pressée d'honorer la très sainte Trinité par la délivrance des âmes du purgatoire, consacrait toutes ses ressources à faire célébrer des messes pour leur soulagement. Elle réussit à communiquer son ardeur à quelques personnes pieuses qui se joignirent à elle pour se dévouer au même but. C'est ainsi que naquit l'association.

En se mettant sous l'invocation de la très sainte Trinité, la pieuse fondatrice voulut rappeler à ses co-associés combien ils doivent révérer ce mystère, fondement de notre foi et de notre espérance. Les membres se proposent donc d'honorer le Père dans sa justice, le Fils dans sa miséricorde et le Saint-Esprit dans son amour, en s'unissant pour soulager les âmes du purgatoire.

L'œuvre se compose d'associés dont les souscriptions volontaires forment les ressources destinées à alimenter les messes et les aumônes en faveur des âmes du purgatoire.

On peut s'associer pour un an seulement ou pour la vie, au choix de chacun. On s'associe pour un an en versant trois francs. Moyennant cette somme, on assure à ses parents défunts un droit de participation à tous les fruits de l'Œuvre pendant un an. En renouvelant sa souscription chaque année jusqu'à sa mort, l'associé assure ce droit de participation à ses parents défunts et à lui-même à perpétuité.

Quelques associés font une fondation moyennant une somme de cent francs pour racheter les offrandes annuelles.

Tous les associés ont droit à trois messes personnelles qui leur sont appliquées aussitôt après leur mort.

La direction de l'Œuvre est confiée à deux prêtres de la Mission, nommés par le supérieur des Lazaristes, qui vérifie les comptes avec son conseil ; elle a son siège à Paris, rue de Sèvres, 95 [1].

Q. — Prière à l'*Ami* de m'indiquer le sens précis des terminaisons latines *osus*, *ositas*, et leur origine ; ou du moins un ouvrage où ce renseignement et d'autres du même genre trouveraient une solution satisfaisante.

Ces terminaisons ne viendraient-elles pas d'une forme ancienne du verbe *uti*, par exemple *oisus* pour *usus* ?

De prime abord ma question semble étrangère à la théologie. Cependant la netteté des idées tient à la définition précise des mots. Or, où la netteté des idées est-elle plus nécessaire que dans l'étude de la théologie ?

R. — Comme vous le reconnaissez vous-même, votre question ne touche que de loin à la théologie. Sans doute la science étymologique aide beaucoup à comprendre une langue ; et comme la plupart des ouvrages théologiques sont écrits en latin, il faut bien savoir le latin pour les comprendre. Mais ce sont les auteurs classiques qui employaient les mots dans leur sens strictement étymologique. Le latin de la théologie n'est pas et ne peut pas être le latin classique. Ordinairement, ce n'est

[1] Verry, *Manuel des Associations catholiques*, p. 545.

donc pas à l'étymologie, mais à l'usage, qu'il faut demander le sens des mots employés par les théologiens.

Cette remarque, toute générale, ne doit pas vous détourner des études pour lesquelles vous avez du goût. Si vous désirez étudier la formation des mots latins, ayez, avec le *Dictionnaire étymologique* de Bréal et Bailly, un bon manuel de phonétique et de morphologie. Vous ne trouverez rien de mieux, en français, que le *Précis de grammaire comparée du grec et du latin* par Victor Henry (librairie Hachette). Voici à peu près ce qu'il vous apprendra sur la question posée.

Le suffixe latin *oso* (négligez *s*, signe du nominatif, et rappelez-vous qu'en syllabe finale, l'*o* bref latin ne s'est changé que fort tard en *u*) se rattache au suffixe *vent* qui se retrouve, plus ou moins altéré, dans presque toutes les langues de la famille indo-européenne. Son sens exact est : *plein de*. Il s'adjoint au radical ou au thème d'un grand nombre de substantifs, pour former des adjectifs.

Ce suffixe se trouve dans le sanscrit, à peu près sans altération, sous la forme *vant*.

En grec, il est devenu εις au nominatif masculin singulier ; mais la forme primitive est parfaitement reconnaissable aux autres cas. Ex. : χαρί-εις = χαρί-εντ-ς, *plein de grâce ;* génitif : χαρί-εντ-ος. Le *v* ou digamma qui précédait le suffixe, est tombé, comme c'est la règle générale, entre deux voyelles.

Il semble plus difficile d'expliquer comment le suffixe latin *oso* se rattache aux précédents. Ce n'est pourtant pas impossible. Prenez le mot *virosus : plein de poison, vénéneux*, dérivé de *virus*. Le radical ou thème de ce dernier mot est *viro*. Ajoutez-y le suffixe *vent* et le suffixe secondaire *to*, si fréquent en latin : vous avez *viro-vent-to*. Rappelez-vous qu'en latin, *v* et *u* sont une seule et même lettre, et écrivez *viro-uent-to*. Changez le double *t* en un double *s*, comme cela s'est fait souvent pour d'autres mots, par exemple pour *quassus*, participe passé de *quatio* et qui fut primitivement *quattus :* vous obtenez *viro-uensso*. Enfin contractez le groupe *oue* en *o*, comme on l'a fait pour *comis*, venant de *co-vem-is :* vous avez *vironso*. Ajoutez *s*, signe du nominatif : vous aurez enfin *vironsos* ou *vironsus*, forme primitive de *virosus*. Sur les murs des tavernes de Pompéi, on peut lire encore aujourd'hui, dans les graffiti, *formonsus* au lieu de *formosus*.

Quant au suffixe *tat* ou *itat*, il est très commun en latin, aussi bien qu'en grec. Il s'unit au thème de certains adjectifs pour former des substantifs abstraits féminins. Ex. : *novi-tat-s ; curi-os-itat-s*.

Et maintenant, si notre réponse ne vous intéresse pas, ne vous mettez pas en frais pour acheter un traité de morphologie.

Q. — Y a-t-il des décrets de Rome relatifs à l'éclairage des églises par les procédés nouveaux, électricité, pétrole, gaz, acétylène ?

R. — Etudions à part chacun de ces modes d'éclairage dans ses rapports avec la loi ecclésiastique.

1° L'ÉLECTRICITÉ. — Le 4 juin 1895, la S. Congrégation des Rites a traité la question relativement à l'électricité : « Utrum lux electrica adhiberi possit in Ecclesiis? — RESP. *Ad cultum, negative; ad depellendas autem tenebras, Ecclesiasque splendidius illuminandas, affirmative; cauto tamen ne modus speciem præ se ferat theatralem* [1]. »

Trois points sont à examiner ici : 1° la lumière électrique est interdite pour le culte ; 2° elle est permise pour l'éclairage ; 3° il faut éviter un effet théâtral, quand on l'emploie pour illuminations.

1° *La lumière électrique est interdite pour le culte.* — Quelle est l'étendue précise de cette interdiction ? La loi ecclésiastique exige une lumière soit pour le Saint-Sacrement, soit pour la messe, l'office public, l'administration des sacrements et des sacramentaux, etc. Dans tous les cas où une lumière est requise en vertu de la loi ecclésiastique, elle doit être de cire ou d'huile d'olive suivant les cas. Il est donc interdit d'employer la lumière électrique dans ces circonstances en place des cierges de cire ou de la lampe alimentée d'huile. Les *Ephémérides* pensent qu'il est aussi défendu de s'en servir dans certaines cérémonies, comme le chemin de la croix, le chapelet, etc., qui sans être réglées par les lois ecclésiastiques, se rapportent cependant au culte. Il y aurait aussi défense, d'après elle, de placer la lumière électrique devant les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints, parce que c'est là un acte de culte privé. Cette interprétation ne serait-elle pas un peu rigoureuse ? Ne pourrait-on pas dire que, du moment qu'il s'agit d'une *défense*, elle est de stricte interprétation et qu'on ne peut pas l'étendre *de casu ad casum ?* C'est une simple remarque que nous faisons, sans avoir l'intention de discuter l'affaire à fond.

2° La lumière électrique est permise pour l'*éclairage*, sans qu'il soit besoin d'aucune permission.

3° La lumière électrique est encore permise pour augmenter la splendeur des illuminations, *ad Ecclesias splendidius illuminandas*. Dans ce cas, il faut d'abord placer sur l'autel les lumières liturgiques, la lumière électrique ne vient que comme complément. Les *Ephémérides* ne veulent pas que, même dans ce cas, les appareils électriques soient placés sur l'autel.

La S. Congrégation de son côté repousse tout ce qui sentirait trop le théâtre, soit dans le mode soit dans l'agencement des appareils électriques : tout doit porter à la piété dans les églises.

2° LE PÉTROLE. — Un décret du 9 juillet 1864, maintenu dans la nouvelle édition de la S. Congrégation des Rites, s'en occupe. On demandait si l'on pouvait faire usage de pétrole pour alimenter

[1] *Ami du Clergé*, 1895, p. 79.

la lampe ou les lampes du Saint-Sacrement; la S. Congrégation répondit : « Generatim utendum esse oleo olivarum; ubi vero haberi nequeat, remittendum prudentiæ Episcoporum ut lampades nutriantur ex aliis oleis, quantum fieri possit, vegetalibus. [1]. »

Un décret du 20 mars 1869 *in Faventina*, n. 5341, avait déclaré que le pétrole et les huiles végétales ne pouvaient être employés dans les églises, même pour l'éclairage, sinon en cas de nécessité et avec la permission de l'évêque. Ce décret n'ayant pas été reproduit dans la nouvelle édition, il cesse d'obliger. D'ailleurs le décret du 4 juin 1895 relatif à l'emploi libre de l'électricité l'avait implicitement rapporté, et même à Rome, dit-on, il était tombé en désuétude.

3° Le gaz. — La S. Congrégation ne s'en est pas occupée d'une manière expresse; mais l'usage qui en est fait, même à Rome, prouve qu'on le croit permis dans les églises comme moyen d'éclairage et d'illumination.

4° L'acétylène. — Placé sur le même pied que le gaz.

Q. — Une cuisinière sur l'ordre de sa maîtresse va au marché faire les provisions. Elle débat les prix avec la marchande et trouve moyen de faire diminuer de quatre ou cinq sous. Arrivée à la maison, au lieu de faire payer à la maîtresse le prix d'achat, la cuisinière lui fait donner en plus les quatre ou cinq sous qu'elle a fait rabattre à la marchande. Cette cuisinière agit de la sorte parce qu'elle se dit que si sa maîtresse était allée au marché elle aurait certainement payé ces quatre ou cinq sous, parce qu'elle n'aurait pas marchandé. Cette cuisinière a agi ainsi et toujours d'après le même raisonnement pendant plusieurs années, et maintenant sa conscience lui reproche cette indélicatesse.

1° Cette personne est-elle tenue à restitution?

2° Peut-elle pour décharger sa conscience donner en bonnes œuvres une certaine somme?

R. — Ad I. Cette cuisinière est tenue de rendre à sa maîtresse l'argent qu'elle lui a fait donner en plus du prix d'achat. En effet, c'est au nom de sa maîtresse qu'elle agit, elle est son *mandataire;* et par conséquent les bénéfices qu'elle fait en débattant les prix avec les marchands, appartiennent à sa maîtresse. Au surplus, à raison de son emploi et des gages qu'elle reçoit, elle est obligée de soigner les intérêts de sa maîtresse; c'est son devoir qu'elle remplit en faisant rabattre aux marchands quelques sous sur le prix de leurs marchandises. Cette manière d'agir ne suppose pas un soin ou un travail particulier ou une habileté extraordinaire qui exigent un salaire spécial. La cuisinière n'a donc aucun titre légitime à garder la somme qu'elle fait payer à sa maîtresse en plus du prix réel d'achat.

A la vérité, la maîtresse n'aurait pas marchandé et aurait payé plus cher; mais la maîtresse est libre d'agir comme bon lui semble, tandis que la cuisinière est obligée de soigner les intérêts de ceux qui l'emploient et qui paient ses soins.

Ad II. Elle doit restituer à sa maîtresse, puisque c'est celle-ci qui a été lésée: ce qu'elle peut faire soit en travaillant davantage, soit en dépensant moins pour son usage personnel des biens de la maison. La restitution en aumônes ou en bonnes œuvres n'est valide que quand la personne lésée est incertaine et inconnue. Pour évaluer la somme à restituer, il faudra tenir compte de la condition et de la bonne foi antérieure de la cuisinière, et montrer beaucoup d'indulgence.

Q.— 1° Pensez-vous que de deux enfants qui meurent avant l'âge de raison, celui qui a le plus souffert soit le plus récompensé au ciel?

2° Que répondre à certains parents qui ne peuvent comprendre pourquoi la Providence permet que de tels enfants souffrent horriblement, sans avoir aucun péché personnel à expier et sans être capables de mériter par leurs souffrances?

R. — Ad I. Les enfants étant incapables de mérite tant qu'ils n'ont pas au moins quelque usage de la raison, il n'est pas possible d'affirmer que celui des deux qui aura le plus souffert jouira d'une meilleure récompense au ciel. Le degré de gloire de l'un et de l'autre dépend uniquement de la libre volonté de Dieu; mais chacun sera pourvu d'un bonheur qui ne laissera rien à désirer.

Ad II. Si la souffrance était la punition des péchés personnels, on pourrait trouver étrange que des enfants souffrent sans avoir péché personnellement.

Mais la souffrance est une des conséquences de l'état dans lequel se trouve la nature humaine depuis le péché originel. Les enfants subissent les conditions du genre humain dont ils font partie. C'est la loi commune à laquelle ils ne peuvent être soustraits.

Il appartient aux parents de les soulager de leur mieux.

Comme les causes secondes ont une grande part dans le cours des choses humaines, il y aurait souvent lieu de rechercher si les souffrances que subissent les enfants n'ont pas leur source dans quelque faute de leurs ascendants. Les vices des parents, surtout certains vices, leurs imprudences, leur peu de souci d'observer les lois morales expliquent malheureusement bien des maladies dont les enfants sont les victimes innocentes. Là où ne peut s'appliquer cette considération, la première explication tirée de la condition de la nature humaine, suffit pour rendre raison de ces souffrances sans qu'il y ait à en chercher aucune autre.

Q. — Dans son enfance, ou pendant sa jeunesse, un prêtre a péché *contra sextum cum alio vel alia*. Peut-il aujourd'hui absoudre son ancien complice, par exemple dans une confession générale? Tombe-t-il sous le coup de la censure?

R. — *Neg. ad 1m; Aff. ad 2m.* Ratio est, quia Bened. XIV in sua Const. *Sacram. Pœnit.* indefinite omnino loquitur de peccato turpi commisso cum complice, neque illud restringit ad peccatum commissum ab ipso confessario habente jam facultatem confessiones audiendi, vel jam in

[1] S. R. C. *Plurium diœcesium*, n. 3121-5331.

sacris constituto. Ita communiter theologi, qui id concludunt tum ex verbis præfatæ Const., tum ex fine legis. Consonat resp. S. Pœnitentiariæ 22 jan. 1879 : « Confessarium non posse absolvere complicem, cum quo ante sacerdotium in puerili ætate turpiter egit, nisi moraliter certus sit, ipsum jam ab alio confessario directe et valide a peccato complicitatis absolutum fuisse. »

Q. — Une fille a épousé civilement un divorcé. Si la femme légitime venait à mourir, le mariage religieux se ferait. On le désirerait. Mais celle-ci n'a pas envie de mourir.

1° Que faire alors si la fille venait à être en danger de mort? L'obliger à promettre d'abandonner son conjoint serait difficile, à cause surtout du lien et du droit que la loi civile a créés. Et pourtant !

2° *Quid* encore pour la sépulture ecclésiastique ?

3° Pourrait-on l'accorder dans le cas où le prêtre appelé quand la malade aurait perdu connaissance, aurait cru devoir donner l'absolution sous condition et même l'extrême-onction ? Car pour ma part je n'hésiterais pas en ce cas à donner ces deux sacrements. Serais-je trop large ?

R. — Ad I et II. Ni sacrements, ni sépulture ecclésiastique, tant que les conditions rigoureusement nécessaires pour la réparation du scandale et la bonne *disposition* chrétienne de la divorcée n'auront pas été réalisées. Il faut tenir ferme à ce principe, dût-on par là se condamner à porter préjudice au bien de quelques âmes en particulier, dans l'intérêt supérieur de la communauté chrétienne. C'est la doctrine que tient énergiquement l'*Ami*. Décidément, on ne va pas tout de même nous amener à passer par-dessus la considération de concubinage, avec outrage public au *ligamen* du vrai sacrement de mariage, pour mettre, en fin de compte, sur le même pied, devant la société chrétienne et devant la théologie morale, les fidèles et les païens ou vivants comme tels. *Jamais* l'Eglise n'acceptera cela ; le droit divin est ici en cause, qu'on ne l'oublie pas. On peut sans doute s'ingénier prudemment à trouver des moyens pratiques de préparer une très souhaitable *réconciliation*, nécessaire et publique, avec la foi et la morale chrétiennes. Il faut même s'y étudier, et faire là-dessus tout le possible ; mais passer outre à la réparation. Impossible.

La loi civile est là !?. Sans doute ; mais qui empêche de tenir aux exigences catholiques de l'administration des sacrements, sans prendre directement à partie la loi civile? On dit simplement : *Non possumus*, d'après nos règles. Ce que vaut ou ne vaut pas le divorce, nous n'avons pas à le proclamer n'importe où et n'importe quand. Le droit nous reste toujours, sans nous compromettre, civilement parlant, d'exiger telles conditions A, B, C,... pour l'exercice du culte et la réception des sacrements. Ceux qui refuseront de s'y soumettre, en seront libres, c'est leur affaire ; mais ceux qui voudront être des nôtres, les accepteront ; sinon, non.

Il est grand temps, croyons-nous, que la résistance du clergé éclaire nettement l'opinion publique sur cette fâcheuse affaire du divorce, que beaucoup de gens, de bonne foi relative, n'apprécient pas comme nous avec toute sa monstruosité et ses dangers.

Les divorces se multiplient, dit-on !... Est-ce une raison pour que nous nous laissions submerger par le flot montant d'immondices? *Absit !*

J'ai assisté récemment à un sermon où le curé parlait ainsi :

« Mes frères, j'ai un mot à vous dire à propos du divorce. Une loi nouvelle permet civilement aux gens mariés de se quitter pour convoler chacun de son côté à de nouvelles noces. Je tiens à vous rappeler que notre Eglise catholique n'admet pas cela, et que quiconque divorce se met par là-même en dehors de la foi et de la vie chrétienne des fidèles. Chacun de vous doit donc savoir que toute personne divorcée, à moins de réparation et de changement de conduite, n'a plus à compter sur les sacrements ni sur la sépulture des autres fidèles. Vous comprendrez facilement qu'il y ait certaines conditions rigoureusement indispensables à la pratique de la religion catholique. Vous seriez bien étonnés de voir des juifs, des mahométans, des impies déclarés, admis parmi vous, au même rang que vous, par la faveur du Bon Dieu, devant les autels. Vous ne recevez pas n'importe qui dans vos familles, dans votre intimité, et vous avez bien raison. La famille chrétienne est dans le même cas. Les divorcés n'en font plus partie. C'est avec un amer regret que je crois devoir vous rappeler ces pénibles enseignements. Si vous avez la bonne précaution de les garder toujours fidèlement gravés au fond de vos cœurs, ils seront votre sauvegarde contre les tentations. C'est la grâce que je vous souhaite... »

Le maire, mauvais drôle, était là, et d'autres mauvais drôles aussi. Rien à reprendre dans le langage du curé ; pas un mot d'attaque au gouvernement ou à la loi. Impossible de « pincer » l'orateur, et l'effet cherché était produit.

Ceci dit, en passant, pour rappeler à nos chers confrères deux choses qu'ils doivent s'étudier à concilier : 1° l'intransigeance absolue de la foi et du droit de Dieu en matière de divorce ; 2° une suffisante abstention de toute parole qui pourrait occasionner des poursuites judiciaires, du chef d'outrage public à la loi. C'est l'art suprême du curé avisé que de laisser deviner tout ce qu'il pense de la loi civile mauvaise, sans le dire d'une façon compromettante.

En tout cas, un prêtre ne pourra jamais être poursuivi devant les tribunaux pour refus de sacrements ou de sépulture aux divorcés, s'il est habile et prudent. Donc, en principe, refus, sauf réparations et satisfactions convenables, surtout dans les cas publics, nettement caractérisés comme tels devant la paroisse.

Ad III. C'est une autre question. A *tout* moribond sans connaissance, sauf de très rares exceptions, le prêtre peut *tuta conscientia* donner l'absolution sous condition, et même l'extrême-

onction (*secreto*, si possible), quitte à refuser ensuite, même après cela, la sépulture ecclésiastique. Deux intérêts sont ici en jeu : celui du mourant, et l'on y pourvoit suffisamment par le moyen indiqué ; celui de la paroisse, et l'on n'y pourvoirait pas, en règle générale, en donnant les honneurs de la sépulture chrétienne à une personne qui était déjà à l'état de cadavre quand le prêtre s'est présenté, qui n'a donc pu donner *aucun* signe de sa volonté, de son regret du scandale, aucune réparation. Mais c'est là un jugement de prudence qu'aucune règle absolue ne peut déterminer à l'avance. La concession de la sépulture peut tenir à beaucoup de considérations délicates, variables à l'infini d'un endroit à l'autre. Notre avis très formel, est que là où il n'y a pas de manifestations désagréables à craindre, comme sépulture civile, et quand l'esprit de la paroisse est plutôt disposé à se scandaliser en cas d'enterrement religieux, vu les antécédents et les scandales publics de la personne défunte, le curé fera toujours mieux de refuser, et de bien faire savoir que c'est pour cause de divorce, même s'il a pu donner une absolution (qu'il fera bien d'accorder toujours *secreto*, afin de se réserver sa liberté d'action pour la décision à prendre relativement à la sépulture). Nous pensons aussi que le seul désir de la famille ne suffit pas pour l'incliner à la miséricorde, quand l'intérêt majeur du bien public réclame de sa part une mesure d'ordre général plus sévère.

L'*Ami* a déjà plusieurs fois traité cette question. Prière à notre correspondant de consulter les tables des deux dernières années.

Q. — Pierre, négociant malheureux, fait de mauvaises affaires, se voit incapable de payer les créanciers, et obligé de recourir à la liquidation. Il appelle ses créanciers et passe un concordat *valide* avec eux. En vertu de ce concordat, il n'est tenu vis-à-vis de ses créanciers qu'à la moitié de sa dette. Paul, l'un des créanciers, ne signa pas le concordat, sans faire, du reste, d'autre opposition. Ne se résignant pas à perdre la moitié de sa créance, qui s'élevait à 20,000 francs, il réussit à l'augmenter de manière à ne perdre que 4,000 francs. Au lieu de recevoir 10,000 francs, il en reçut 16,000.

Que penser de la manière d'agir de Paul ? Est-elle injuste ?

Quelle est la valeur du concordat au point de vue de la conscience ?

R. — Un concordat est un accord intervenu entre un débiteur partiellement insolvable et ses créanciers. En vertu de cet accord, le débiteur doit payer à ses créanciers, au moyen des ressources dont il dispose, une partie plus ou moins considérable, le tiers, la moitié, les trois quarts de sa dette. La somme stipulée dans le concordat une fois soldée, les créanciers ne peuvent plus intenter un procès au débiteur pour le paiement de ce qui leur reste dû, dans le cas où ce débiteur retrouverait des ressources nouvelles.

Pour être valide légalement le concordat doit être consenti par la majorité des créanciers en nombre, ou même seulement par la majorité des créances en somme ; il doit de plus être approuvé par jugement du tribunal de commerce. Ainsi formé, le concordat oblige tous les créanciers, tant ceux qui l'ont consenti que ceux qui ne l'ont pas consenti. Les uns et les autres, la somme stipulée dans le concordat une fois reçue, n'ont plus de recours légal contre le débiteur pour le paiement de ce qui leur reste dû.

Le concordat exécuté, le débiteur, s'il trouve des ressources nouvelles, est tenu en conscience *ex justitia* à indemniser ses créanciers, à moins que ceux-ci ne lui aient fait expressément et spontanément abandon du reste de leur créance : ce qui n'arrive pas ordinairement.

En vertu du concordat validement établi, Paul a droit comme les autres créanciers à 50 0/0 de sa créance de 20,000 francs, soit à la somme de 10,000 francs. Cette somme perçue au moment de l'exécution du concordat, Pierre est encore redevable à Paul d'une somme égale, qu'il est tenu *ex justitia* de lui solder dans la mesure des ressources nouvelles dont il pourra disposer : car Paul ne lui a fait aucune remise sur sa créance. Or, il arrive que Pierre acquière de nouvelles ressources, et Paul en profite pour se faire payer une partie de ce que Pierre lui doit : ce qui était parfaitement légitime. On suppose, bien entendu, que, pour obtenir le paiement de cette partie de la somme qui lui était due, Paul n'a usé d'aucun moyen injuste ou frauduleux. Sa manière d'agir a été correcte et conforme à la justice. La solution serait toute différente si la somme de 6.000 francs payée à Paul en dehors des 10,000 francs que lui assignait le concordat, avait été frauduleusement distraite de la masse qui devait être distribuée *au prorata* à chacun des créanciers. Dans ce cas, les 6,000 francs n'appartenaient pas à Pierre, mais à l'ensemble des créanciers, qui tous avaient un droit égal à cette somme.

Q. — 1° A qui s'adresser pour obtenir le pouvoir d'attacher aux crucifix l'indulgence du chemin de la croix et de la bonne mort ? Je ne crois pas que ces indulgences soient comprises dans les indulgences apostoliques : suis-je dans l'erreur ?

2° Faut-il un pouvoir spécial pour indulgencier les médailles miraculeuses ?

R. — Ad I. Les indulgences du chemin de la croix ne sont pas comprises dans les indulgences apostoliques, et il faut des pouvoirs spéciaux pour les appliquer. On les obtiendra en s'adressant au supérieur général de l'Ordre des Frères Mineurs, *via Merulana*, 124, à Rome. On l'accorde pour cinq cents crucifix ou pour cinq ans. La taxe est de 0 fr. 25 ; en y ajoutant les frais de poste, soit 0 fr. 25, on peut se dispenser de passer par une agence.

Pour les crucifix de la bonne mort proprement dits, qui peuvent servir à un prêtre ou à une autre personne dans le but de faire gagner à *plusieurs* mourants l'indulgence *in articulo mortis*, il faut les faire bénir par le Souverain Pontife, ou

obtenir un bref en s'adressant à la Secrétairerie des Brefs, via Sant'Apollinare, palazzo Altemps, n. 8, Roma. — Quant à l'indulgence vulgairement dite de la bonne mort, comprise dans les indulgences apostoliques, et dont peut profiter la *seule* personne propriétaire de l'objet indulgiencié, elle peut être attachée à n'importe quel objet pieux aussi bien qu'à un crucifix.

Ad II. La médaille miraculeuse, pour être un objet de piété, peut être bénite par tout prêtre. Quant aux indulgences, si on veut y en attacher, il faut une permission du Saint-Siège, ou, en d'autres termes, il faut des pouvoirs spéciaux suivant les indulgences qu'on veut attacher à ces médailles.

Q. — 1° Dans quelles conditions et dans quelles limites les sœurs des hôpitaux sont-elles autorisées à se servir pour les malades du crucifix de la bonne mort, à l'usage des prêtres, avec indulgence plénière *toties quoties* ? Dans la deuxième édition française de Béringer on ne parle pas, que je sache, du privilège qu'ont les sœurs des hôpitaux de se servir du susdit crucifix. Dans la 11e édition allemande du même ouvrage, on en parle, il est vrai, mais les explications qu'on donne ne me semblent pas très claires.

2° Les sœurs peuvent-elles du consentement de l'aumônier se servir de ce crucifix pour leurs malades, de manière que l'aumônier ne soit pas obligé de donner l'indulgence plénière *in articulo mortis* avec la formule prescrite?

3° Dans l'édition française de Béringer (I, page 354, n° 2) il est dit qu'avec un seul crucifix bénit pour le chemin de la croix plusieurs personnes empêchées d'aller à l'église peuvent gagner les indulgences, aux conditions indiquées dans le même paragraphe.

A la page 355, n° 3, il est dit que les vingt *Pater*, *Ave* et *Gloria* sont commués en cette prière : « Te ergo quæsumus, etc., » ou l'acte de contrition. Une religieuse qui désire faire gagner les indulgences du chemin de la croix à quelque grand malade peut-elle lui faire gagner ces indulgences, en tenant en main le crucifix et en récitant avec le malade l'acte de contrition ou le « Te ergo quæsumus » ? En un mot, le privilège dont il est question au paragraphe 2 de la page 354 s'étend-il aussi aux malades, en ne récitant que l'acte de contrition ou le « Te ergo... »?

R. — Ad I et II. Le P. Hilgers répond à votre double question :

De nos jours, dit-il, le Saint-Père bénit fréquemment *des crucifix de la bonne mort avec l'indulgence plénière pour tous les mourants* auxquels ces crucifix sont présentés *par un prêtre ;* car c'est presque exclusivement à l'usage des prêtres qui possèdent un de ces crucifix que le Saint-Père (et lui seul) accorde cette bénédiction. Les crucifix ordinaires de la bonne mort, ainsi appelés parce que le Saint-Siège ou un prêtre autorisé y a attaché les indulgences apostoliques, et parmi elles l'indulgence plénière à l'article de la mort, ne peuvent profiter qu'à une seule personne, prêtre ou laïque, à celle qui en est le propriétaire ; mais les crucifix susdits, bénits par le seul Saint-Père spécialement pour les prêtres, peuvent servir successivement à beaucoup de malades et leur conférer l'indulgence plénière à l'article de la mort.

Il y a aussi des *sœurs de charité* qui, par *indult particulier*, possèdent des crucifix de ce genre ; mais, de règle, elles ne peuvent s'en servir que lorsque les malades dans les hôpitaux sont privés de tout autre secours religieux [1].

[1] *Manuel des Indulgences*, 1898, p. 635.

En somme, le crucifix de la bonne mort étant accordé aux sœurs par un indult particulier, il faut s'en tenir aux termes mêmes de la concession.

Ad III. Voici comment la commutation est faite en faveur des malades : « Ceux qu'une maladie grave rend tout à fait incapables de réciter les vingt *Pater*, etc., peuvent gagner les indulgences en récitant devant le crucifix indulgencié une fois l'acte de contrition, avec l'oraison jaculatoire : *Nous vous supplions donc, venez au secours de vos serviteurs, que vous avez rachetés de votre précieux sang*, et, du moins de cœur, trois *Pater*, trois *Ave* et trois *Gloria Patri*, pendant qu'une autre personne récite devant eux ces prières [1]. »

Voici votre difficulté : une religieuse qui possède un crucifix pour le chemin de la croix et qui désire en faire profiter un grand malade, peut-elle lui en faire gagner les indulgences en tenant le crucifix à la main et en lui faisant faire les actes dont nous venons de parler? Il nous semble que non. Car le décret qui autorise plusieurs personnes légitimement empêchées à gagner les indulgences avec un seul crucifix, ne parle que de celles qui récitent les vingt *Pater*, *Ave* et *Gloria*. Comme les indults sont de stricte interprétation, on doit s'en tenir là, pensons-nous.

Q. — L'absolution donnée à un malade entièrement dépourvu de connaissance a-t-elle quelque efficacité ?

R. — Elle est : 1° efficace si le moribond a *intérieurement* les dispositions suffisantes pour en recevoir l'effet ; 2° inefficace dans le cas contraire.

Or, le fait d'avoir *perdu connaissance*, c'est-à-dire de ne plus montrer de relations conscientes avec le monde matériel qui l'entoure, ne prouve pas qu'un malade soit intérieurement aussi anéanti qu'il le paraît dans l'attitude externe de son corps.

Perte de *connaissance* s'entend de deux façons : de *connaissance sensible*, matérielle, extérieure enfin, — et de connaissance *intellectuelle*, intérieure et consciente. Rien n'étant venu jusqu'à présent démontrer que la perte de la première entraîne nécessairement l'abolition de la seconde, on est toujours autorisé à risquer une absolution qui, bien qu'extérieurement inutile, peut tomber cependant sur un sujet ayant intérieurement la pensée de la mort, et sous l'influence de la grâce (qu'il faut toujours largement présupposer *in extremis)* se repentant assez de ses péchés pour en avoir, avec l'absolution, la rémission surnaturellement justifiante.

Voilà pourquoi la morale et la pratique des confesseurs autorisent ces sortes d'absolution, quoi qu'il en soit des controverses spéculatives relativement à la nécessité de la confession orale, comme partie de la Pénitence.

Sacramenta propter homines, c'est tout à fait le cas de tirer parti de l'adage fameux.

---

[1] *Ibid.*, p. 307.

Q. — X..., prêtre, professeur dans un collège, achète, dans un pays étranger, des articles de commerce d'une assez grande valeur. Pour ne pas payer les droits d'entrée, X... a recours à une personne demeurant dans le pays étranger, bien près des frontières. Soit par dissimulations, soit par fraudes, X... ne paie rien des droits qui sont assez élevés.

Que pense l'*Ami* de cette manière d'agir ? Est-ce un bon exemple à donner aux élèves, qui connaissent la manière d'agir de X... ?

Est-ce ainsi que l'on doit former des jeunes gens au respect des lois de son pays, quand même ces lois seraient purement pénales ?

R. — L'*Ami* pense qu'il faut, en bonne morale catholique, blâmer tout exemple d'insoumission au pouvoir civil, que n'autorisent point des nécessités capables de faire contrepoids, *ratione mali*, au scandale donné. C'est un grand malheur qu'on ait tant pris l'habitude de regarder comme n'intéressant nullement la conscience, l'autorité de l'Etat, sous prétexte qu'il est temporel et n'a rien à démêler avec le spirituel. C'est une exagération fausse, et très fâcheuse, de la séparation des deux ordres, que Dieu Créateur et Jésus-Christ Rédempteur ont voulus unis d'une union autrement intime, autrement bien ordonnée que celle-là.

Dans le cas présent, il y a certainement scandale à agir ainsi publiquement devant des enfants que l'on sait fort bien devoir tirer d'une pareille conduite toutes les conséquences mauvaises et extrêmes qu'elle peut tout naturellement leur suggérer.

Q. — Un officier veut se marier avec une jeune fille majeure, mais celle-ci n'a pas les 1200 francs de rente exigés par la loi. Un parent veut bien constituer cette rente à la jeune fille. Il suffit pour cela :

1° Ou de lui remettre des titres nominatifs faisant 1200 francs de rente ;

2° Ou le parent lui-même peut, par des titres en son propre nom, s'engager à constituer la rente nécessaire à la jeune fille.

Or, il est convenu implicitement entre eux que le contrat une fois passé, la jeune fille rendra au parent les titres nominatifs, constituant la rente ; ou, dans le second cas, qu'elle n'exigera pas la rente promise par le parent.

Quid de casu, pour la jeune fille comme pour le parent ?

En conscience, peuvent-ils agir ainsi ? Jusqu'à quel point une pareille loi oblige-t-elle ?

R. — Ils peuvent agir ainsi sans scrupule de conscience. Outre que cette loi, de caractère administratif, n'est très probablement point de celles qui doivent être regardées comme créant *in foro interno* une obligation de conscience proprement dite, elle a un certain côté par lequel on pourrait, dans tous les cas, s'y soustraire légitimement, c'est-à-dire en tant qu'elle fait obstacle non canonique à la liberté des mariages. C'est un « empêchement » institué par la loi civile, non pas, en soi, si l'on veut, intrinsèquement condamnable, mais auquel manque la sanction de l'Eglise, et qui, par ailleurs, contrarie assez le droit naturel pour être laissé de côté autant que légitime besoin pourra s'en faire sentir.

Q. — N. né d'une famille catholique et professeur à l'école normale d'instituteurs de A., avait épousé, en secondes noces, une protestante et s'était marié au temple, avant toutefois d'arriver à A. où il résidait en dernier lieu.

Néanmoins à A. son cas était connu d'un certain nombre de voisins et de tous ses amis, devant lesquels il s'était vanté d'avoir « changé de religion en changeant de femme. »

N. vient à mourir après une longue maladie, durant laquelle le clergé paroissial avait demandé à le voir. Mais la femme du moribond avait fait répondre au prêtre de n'avoir pas à se déranger, que son mari ne voulait pas le voir, qu'ils étaient d'ailleurs protestants.

Après la mort de N., sa famille demande pour lui la sépulture ecclésiastique.

Fallait-il accorder ou refuser ?

R. — Dans le cas qui nous est exposé, il y avait obligation de refuser la sépulture ecclésiastique.

Nous nous trouvons en présence d'un pécheur public à un double titre : 1° pour s'être contenté du mariage civil : ce qui le constituait dans l'état de concubinage ; 2° pour s'être présenté au temple protestant pour y contracter mariage : ce qui lui a fait encourir, au moins au for externe, l'excommunication qui frappe les adhérents des hérétiques. Ces faits étaient connus suffisamment pour ne pouvoir être niés dans la ville.

Or, à ce double titre, il fallait une réparation *rendue publique* pour que l'on pût accorder la sépulture ecclésiastique. De la décision de la Propagande du 10 mai 1898, que nous avons donnée en 1898, p. 813, et de la décision du Saint-Office du 6 juillet 1898, donnée la même année, p. 1018, il résulte que l'Eglise n'autorise pas à donner la sépulture ecclésiastique quand le pécheur public n'a donné aucun signe de pénitence ; s'il y a eu des signes non équivoques de regrets, mais sans que le prêtre pût arriver à temps pour donner l'absolution après rétractation publique, on doit donner la sépulture ecclésiastique, mais sans les solennités des funérailles. Elles ne sont permises que dans le cas où, après une rétractation en règle, le prêtre a pu absoudre le moribond. Inutile de reproduire ici les textes de ces deux documents, qu'on peut trouver aux passages cités.

Or, N. n'a fait aucune rétractation ; sa femme a même déclaré qu'il ne voulait point du prêtre. Vraie ou non, cette assertion constitue pour le public une preuve sans réplique des mauvaises dispositions de N., et par conséquent met le clergé dans l'impossibilité d'acquiescer aux désirs de la famille.

Q. — Un curé ayant une annexe, par conséquent disant deux messes le dimanche, une à la paroisse pour la paroisse, et l'autre à l'annexe dont il a la libre application pourvu qu'il ne reçoive pas d'honoraire, peut-il par cette messe de l'annexe acquitter une messe de paroisse tombant dans le cours de la semaine précédente ? C'est-à-dire peut-il un jour de messe de paroisse en semaine, dire une messe à une intention rétribuée, et acquitter la messe de paroisse de ce jour par la messe de l'annexe du dimanche suivant ?